

La Edad Media

II. Catedrales, caballeros y ciudades

UMBERTO ECO
(coordinador)





HISTORIA

Umberto Eco (Italia, 1932-2016) fue un escritor y filósofo reconocido por sus trabajos en los campos de la semiótica y la historia. En 1954 obtuvo su doctorado en filosofía y letras en la Universidad de Turín y de inmediato comenzó a trabajar para la televisión italiana. Más de treinta universidades europeas y americanas le otorgaron el doctorado *honoris causa,* además fue distinguido con diversos premios, como el Strega, el Médicis y el Príncipe de Asturias. Entre sus obras más destacadas se encuentran *Obra abierta* (1962), *Tratado de semiótica general* (1975), *El nombre de la rosa* (1980), *El péndulo de Foucault* (1989) e *Historia de la belleza* (2004).

SECCIÓN DE OBRAS DE HISTORIA

LA EDAD MEDIA
II

Traducción
Jorge Enrique Popoca López
Omar Daniel Alva Barrera

Revisión técnica
Juan Carlos Rodríguez Aguilar

La Edad Media

II
CATEDRALES, CABALLEROS Y CIUDADES

Coordinación
UMBERTO ECO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en italiano, 2011
Primera edición en español, 2018
Primera edición electrónica (PDF), 2018

Eco, Umberto (coord.)
La Edad Media, II. Catedrales, caballeros y ciudades / coord. de Umberto Eco ; trad. de Jorge Enrique Popoca López, Omar Daniel Alva Barrera. — México : FCE, 2018
794 p. : ilus. ; 23 × 17 cm — (Colec. Historia)
Título original: Il Medioevo. Cattedrali, Cavalieri, Città
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa)
ISBN 978-607-16-5836-4 (tomo II)

1. Historia — Edad Media I. Popoca López, Jorge Enrique, tr. II. Alva Barrera, Omar Daniel, tr. III. Ser. IV. t.

LCD117 Dewey 940.1 E522e V. 2

Título original: *Il Medioevo. Cattedrali, Cavalieri, Città*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México
www.fondodeculturaeconomica.com
Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel.: (55) 5227-4672

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

ISBN 978-607-16-5836-4 (impreso)
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa)
ISBN 978-607-16-6096-1 (pdf)
ISBN 978-607-16-5835-7 (obra completa en pdf)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SUMARIO

Historia

Introducción, Laura Barletta 13

Los sucesos 23
Marcella Raiola, Catia di Girolamo, Ivana Ait, Andrea Zorzi, Franco Cardini, Barbara Frale, Claudio Lo Jacono

Los países 65
Ivana Ait, Giulio Sodano, Fausto Cozzetto, Renata Pilati, Francesco Paolo Tocco, Fabrizio Mastromartino, Andrea Zorzi, Massimo Pontesilli, Claudio Lo Jacono, Catia di Girolamo, Tommaso Braccini, Franco Cardini

La economía 146
Giovanni Vitolo, Catia di Girolamo, Diego Davide, Maria Elisa Soldani, Valdo d'Arienzo

La sociedad 172
Giuseppe Albertoni, Francesco Storti, Ivana Ait, Giancarlo Lacerenza, Giuliana Boccadamo, Carolina Belli, Genoveffa Palumbo, Anna Benvenuti, Giacomo di Fiore, Dario Ippolito, Errico Cuozzo, Adriana Valerio, Alessandra Rizzi, Silvana Musella

Filosofía

Introducción, Umberto Eco 253

La recuperación de Europa y el despegue del saber. 257
Massimo Parodi, Claudio Fiocchi, Stefano Simonetta, Luigi Catalani, Umberto Eco, Carla Casagrande

Ciencia y tecnología

Introducción, Pietro Corsi 313

Matemáticas 317
Giorgio Strano

Medicina (conocimientos del cuerpo, de la salud y de la curación) . . 329
Maria Conforti

Alquimia y química 340
Andrea Bernardoni

Innovaciones, descubrimientos e inventos 356
Giovanni Di Pasquale

Fuera de Europa 378
Isaia Iannaccone

Lapidarios y magia 385
Antonio Clericuzio

Literatura y teatro

Introducción, Ezio Raimondi y Giuseppe Ledda 397

Renacimientos y renovaciones 401
Francesco Stella, Elisabetta Bartoli, Giuseppina Brunetti

La cultura de las escuelas y los monasterios. 423
Francesco Stella, Irene Zavattero, Silvia Serventi, Pierluigi Licciadello, Giuseppe Ledda

Las cortes, las ciudades y las naciones: hacia las literaturas europeas . 457
Roberto Gamberini, Francesco Stella, Pierluigi Licciardello, Paolo Rinoldi, Daniele Ruini, Giuseppina Brunetti

Teatro 523
Luciano Bottoni

Artes visuales

Introducción, Valentino Pace 535

Los espacios arquitectónicos 542
Luigi Carlo Schiavi, Andrea Paribeni, Giorgia Pollio

Los programas de imagen 582
Alessandra Acconci, Francesco Zago

Los instrumentos de la liturgia y los signos del poder 621
Manuela Gianandrea, Alessandra Acconci, Andrea Paribeni

Territorios y ciudades 641
Francesca Zago, Luigi Carlo Schiavi, Manuela de Giorgi, Alessandra Acconci, Giorgia Pollio

Temas destacados 677
Manuela De Giorgi, Luigi Carlo Schiavi, Alessia Trivellone, Manuela Gianandrea

Música

Introducción, Luca Marconi y Cecilia Panti 711

El pensamiento teórico musical. 713
Angelo Rusconi, Cecilia Panti

La praxis musical 730
Giorgio Monari, Germana Schiassi, Stefano Tomassini, Fabio Tricomi, Roberto Bolelli, Donatella Melini

Índice analítico 767
Índice general 785

HISTORIA

INTRODUCCIÓN

Laura Barletta

En el siglo XII, en una crónica de Sigisberto de Gembloux, se cuenta que en el año 1000 hubo un terremoto y que se vio un amenazante cometa en forma de serpiente: la representación del diablo del Apocalipsis de san Juan, encarcelado por mil años y liberado para anunciar el fin del mundo. Nada al respecto saben los hombres del año 1000, quienes se apresuran a vivir una fase de expansión de larga duración en su historia.

Europa después del año 1000

A inicios del siglo XI, en realidad, la población europea estaba ya en ascenso y, con ella, aumentaban los nuevos asentamientos, la densidad demográfica en las ciudades, la superficie de las tierras de cultivo, las actividades artesanales y comerciales, los mercados, las ferias, los medios de comunicación, los puertos, las rutas marítimas y la circulación de moneda. Estos cambios no ocurrieron de manera uniforme en toda Europa: baste pensar en la diversa conformación geográfica y urbana de las regiones europeas y la incidencia de guerras, invasiones y epidemias; se trata, sin embargo, de una tendencia natural de la sociedad. Grupos de campesinos abandonan los territorios de los señores feudales y se trasladan a zonas deshabitadas, donde, tras talar los árboles y trabajar la tierra, fundan nuevas aldeas; los pueblos germánicos se expanden hacia Oriente, a los bosques de los que habían emigrado siglos antes; pueblos marítimos, como los amalfitanos, se dirigen al Oriente y a los países árabes, o como los venecianos, que van hacia el mundo bizantino, mientras que frisones y vikingos surcan el Báltico y los grandes ríos rusos; los pantanos son objeto de profundas obras de desecación y construcción de canales; aparecen nuevos instrumentos y técnicas náuticas (la brújula, los portulanos, las cartas de navegación) y agrarias (el arado pesado, las herraduras para caballos, la rotación trienal de cultivos); además de los bienes de primera necesidad, comienzan a circular con mayor frecuencia los bienes de lujo, como perfumes, especias y piedras preciosas; la producción se divide en procesos y se distribuye en talleres artesanales; las viejas ciudades asumen un nuevo papel de centros de producción y de intercambio, ya no el de centros de consumo que tenían antes, y se forman corporaciones de oficios, reguladas por estatutos, que terminan por obtener un relevante peso económico y político. El nuevo milenio se encuentra frente a frente con una Europa libre de la espera del cercano fin del mundo terrenal, de las fronteras geográficas de la Antigüedad y de los estrechos límites de la supervivencia.

La Europa política

También las llamadas segundas invasiones, que en los dos siglos precedentes han azotado Europa, se agotan y su empuje ofensivo se debilita, aun si a inicios del siglo XI las costas septentrionales del Mediterráneo están sujetas al dominio o a las incursiones de los musulmanes. Italia meridional y el Adriático ya han regresado al control del Imperio bizantino, que atraviesa una nueva época de esplendor cultural, militar y administrativo. En la península ibérica los pequeños reinos de Asturias y Navarra y los condados de Castilla y Barcelona consolidan sus posiciones frente al califato omeya de Córdoba, cuyo desmoronamiento al inicio del siglo XI permite la ofensiva cristiana. Los húngaros, convertidos al cristianismo durante el reinado de Esteban I (*ca.* 968-1083, rey a partir del año 1000/1001), se van estableciendo en las tierras a lo largo del Danubio, después de la derrota recibida por los emperadores de la dinastía sajona y en particular después de la batalla del río Lech, en las cercanías de Augsburgo (955). Los eslavos, cristianizados en el siglo IX, se organizan territorialmente y conforman reinos y principados que tendrán larga vida en los Balcanes, en Serbia, en Polonia y Kiev. Los normandos, provenientes de la península danesa y de Escandinavia, ya se han establecido a lo largo de las costas atlánticas en la región que será llamada Normandía, lugar en el que establecen un ducado vasallo del rey de los francos, Carlos *el Simple* (879-929), y durante el siglo XI muy probablemente alcanzan las costas canadienses en incursiones que continúan las de los siglos IX y X en las islas atlánticas y los ríos rusos. No obstante, en esta misma época los normandos se apoderan de la Italia meridional y de Inglaterra: aprovechando la lucha entre bizantinos y longobardos, que buscan apoyo militar en sus conflictos locales, Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085) logra ocupar gran parte del sur de Italia y de Sicilia, mientras que el duque de Normandía, Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), derrota en Hastings (1066) al ejército anglosajón de Harold y se convierte en rey de Inglaterra, con lo que crea las bases para los sucesivos conflictos entre Francia e Inglaterra, en virtud de los vínculos feudales que unen a los dos soberanos. En el corazón de Europa se redefinen reinos y señoríos locales, empezando por el condado de París, donde, tras la crisis dinástica consecuencia de la deposición de Carlos *el Gordo* (839-888, rey de 881 a 887), se afianza la dinastía Capeto, a la par que en Aquisgrán ha nacido ya el Sacro Imperio romano germánico, en torno al cual gravitará gran parte de la historia del continente.

Consolidación de territorios

Nuevas conquistas

El feudalismo maduro

Se van delineando las áreas europeas destinadas a protagonizar los acontecimientos de los siglos sucesivos y se ponen las bases para conflictos y relaciones políticas estables. La geografía política de Europa, con la cristianización y el establecimiento de nuevas poblaciones, tiende a extenderse hacia Oriente, pero su composición la aleja y la hace diferente de la del Imperio romano de Occidente, cuyas fronteras continentales estaban fijas en el Rin y el Danubio. El sueño de la *renovatio imperii* a través del matrimonio entre Otón II (955-983, rey a partir de 973) de Sajonia y la princesa bizantina Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz de 973 a 983) se diluye en la abstracción de su constructo intelectual y desaparece definitivamente con la muerte de Otón III (980-1002, emperador desde 983), hijo del emperador y de Teófano. Deslumbrado por la teoría acerca de la sacralidad del título imperial, elaborada por su preceptor Gilberto de Aurillac, al que hace elegir papa en el 999 con el nombre de Silvestre II (950-1003), Otón III vive muy joven el sueño de reunir bajo el imperio a toda la cristiandad, lo que provoca una vivaz oposición feudal y nobiliaria, sobre todo en Alemania y en Italia, a tal punto que la aristocracia romana lo obliga a abandonar la ciudad e ir a morir, al año siguiente y sin herederos, al convento de Monte Soracte.

Sueños imperiales

En la contraposición entre el ideal de un imperio universal, que sigue presente en los primeros siglos del nuevo milenio, y la consistencia del poder territorial prevalece la última y, además, la capacidad del feudalismo de responder a las exigencias contemporáneas como modalidad de organización del poder público, su penetración y su profunda raigambre en todos los aspectos de la vida cotidiana quedan demostrados en la larga persistencia del derecho feudal en contextos diversos, ya que su papel político habrá de acabarse mucho después, a finales de la edad moderna, y en algunos países incluso más tarde. El feudalismo toca su edad más madura en los siglos XI y XII, de modo que, mientras algunos historiadores hablan de un segundo feudalismo, otros creen que sólo en los primeros siglos del segundo milenio se observa una edad propiamente feudal. Efectivamente, el carácter hereditario de los feudos mayores había sido consagrado por Carlos *el Calvo* (823-877, emperador desde 875) en el capítulo de Quercy (877), pero no es sino hasta 1037 que se reconoce lo mismo para los feudos menores, con la *Constitutio de feudis* de Conrado II (*ca.* 990-1039, emperador a partir de 1027). Se multiplican entonces los rangos feudales, se hace más detallada la fragmentación territorial, crece la feudalización de funciones y jurisdicciones públicas, nace un feudalismo ministerial y eclesiástico que competirá frecuentemente con su contraparte aristocrática, se consolida la tendencia a la formalización de relaciones. Todo ello hace del feudalismo un verdadero sistema social, económico y público que, junto con

Un feudalismo más sistemático

la relativa continuidad de la organización del poder público en las ciudades, en las sedes episcopales y en las miríadas de pequeños centros de poder alrededor de los castillos, lleva a sus últimas consecuencias aquel particularismo que la costumbre germana de la división hereditaria de los bienes entre los hijos había ya puesto en marcha.

Nuevas reglas para la sociedad

Es justamente el continuo desmantelamiento y recomposición de las diversas instancias particularistas, junto con la persistencia de la idea de un ordenamiento político universal, lo que constituye el complejo escenario en el que coexisten ya la violencia generalizada y la preeminencia del elemento militar en la esfera de la política, ya una renovada tendencia a la formación de reglas capaces de refrenar la conflictividad desarticulada de la sociedad, como las treguas de Dios (suspensión de las operaciones militares estipuladas por las autoridades eclesiásticas desde el miércoles por la noche hasta el lunes por la mañana y durante los días festivos), instituidas en los concilios de Arlés (1037-1041), o como las relativas a la caballería, codificadas a finales del siglo XI en el *Liber de vita christiana* de Bonizo de Sutri, que, no sin razón, desde Francia y con el apoyo de la Iglesia favorecen la estabilización de la sociedad, ofrecen un marco de referencia a los grupos más inquietos y difunden una ética que exalta la justicia, la defensa de los débiles y los ideales cristianos.

En este marco de desarrollo civil no sorprenden el papel femenino, más incisivo, en los monasterios y en la vida política y social; una mayor atención a los juegos y las distracciones, una vida social más intensa, una nueva difusión de la alfabetización y la cultura. Desde el siglo XI aumenta la disponibilidad de textos clásicos —ya en circulación a partir del siglo VIII—, especialmente en traducciones del griego, árabe y hebreo; aumentan los lectores; se multiplican las notas al margen de los libros, signo de un nuevo interés por el contenido; los monasterios se vuelven lugares de estudio abiertos a los jóvenes, y se afianzan las primeras universidades laicas: Bolonia para el derecho; París para la teología. El derecho empieza a adquirir una importancia particular para regular los ya más articulados componentes económicos, políticos y religiosos de la sociedad. Además de la persistencia de una pluralidad de ordenamientos jurídicos que se yuxtaponen y sobreponen, y de un derecho personal, que varía según la etnia, la proveniencia, el estatus, la condición y las costumbres, se perfila la formación de un derecho común, alimentado por la ciencia de los juristas y fundado en la compilación justinianea. Una necesidad no carente de claridad y uniformidad lleva a la formación de un derecho canónico distinto de la teología, basado en un compendio de textos del Viejo y del Nuevo Testamento y de los

Nuevo impulso al estudio de los clásicos

Padres de la Iglesia, de fragmentos del derecho romano y de cánones conciliares o decretales llevados a cabo por el monje Graciano (siglo XII) alrededor del año 1140. La referencia a una romanidad recobrada a través del derecho es también fundamento para una primera laicización de la política, cuyos signos pueden entreverse en las comunas, particularmente en Italia, donde está perdiendo centralidad la figura del obispo y las instituciones políticas evocan la edad de la *res publica* romana.

Renovación religiosa y reforma de la Iglesia

En este ambiente dominado por el particularismo, en el que también toma curso la búsqueda de perspectivas más seguras y amplias, se inserta el esfuerzo por una renovación religiosa y la reforma de la Iglesia. Por una parte, un clero entregado a la simonía y el concubinato no parece responder a su función de vínculo con el más allá; por la otra, una sociedad que crece y se diversifica requiere un cuerpo eclesiástico mejor definido y especializado. Los nuevos movimientos religiosos, aun con sus sensibles diferencias, muestran, en sustancia, un punto de acuerdo en la aspiración a la simplicidad evangélica y, en ocasiones, a la pobreza de los tiempos antiguos, con una cercanía al plano natural que puede llegar hasta el respeto por la vida de todo ser, así como a la abolición de las jerarquías y de los sacramentos y a reivindicaciones sociales y políticas. Patarinos, cátaros, valdenses, humillados, "maniqueos" de Aquitania, canónigos de Orleans, herejes de Arras y de Monforte y muchos otros se mantienen por un periodo más o menos largo entre la ortodoxia y la herejía. No obstante, muchas de sus demandas son comunes a los movimientos de reforma que operan al interior de la Iglesia; piénsese en la fundación de monasterios con miras a estabilizar a los monjes errantes, a controlarlos, a uniformar sus doctrinas, a sustraerlos de la influencia mundana, desde Cluny (910), que nace justamente con la finalidad de liberar a la Iglesia de las injerencias aristocráticas, hasta el primer monasterio vallombrosiano (1115) o el cisterciense en Citeux (1098), o incluso el de Prémontré, por citar sólo los ejemplos más famosos. El resultado no será siempre duradero: los mismos monasterios cluniacenses, inspiradores de la reforma, verdaderos nidos de personalidades políticas y religiosas, son a su vez objeto de críticas severas, al tiempo que nuevas órdenes religiosas imponen una disciplina más rigurosa.

El regreso a los orígenes

Monjes y monasterios

Estos intentos se insertan en la tendencia a restituir la dignidad al clero mediante la moralización de sus hábitos y el prestigio al papado a través de la eliminación de las intrigas romanas y de la influencia del emperador, en el ámbito de un vasto diseño enfocado en desenmarañar la trama de intereses laicos y eclesiásticos, en distinguir la esfera religiosa de la secular, en reorganizar el clero y, sobre todo, en asegurar la preeminencia de la Iglesia sobre

cualquier poder terreno en virtud de su misión salvífica. El movimiento de reforma recibe el apoyo del emperador Enrique III (1017-1056, emperador desde 1046), quien solicita al papa Clemente II (pontífice entre 1046 y 1047) que condene la simonía en el Concilio de Sutri (1046) y juega un papel determinante en la elección como papa de Bruno, obispo de Toul (1049), que con el nombre de León IX (1002-1054, pontífice desde 1049) convoca en Roma a los principales exponentes de la reforma, entre los que están Pedro Damián (1007-1072) e Hildebrando de Soana (*ca.* 1030-1085, papa a partir de 1073, con el nombre de Gregorio VII). Esta Iglesia fuerte, que quiere el *primatus Petri* y la *libertas ecclesiae romanae,* en 1054 rompe relaciones con la Iglesia griega del patriarca Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058), y después de la muerte de Enrique III, durante la regencia de su esposa Inés de Poitou (1025-1077), promulga en 1059 un decreto que arrebata al imperio el control de la elección papal, particularmente opresivo después de la introducción, en el siglo precedente, del *privilegium othonis.* La toma de la autoridad imperial de Enrique IV (1050-1106, emperador de 1084 a 1105) en 1084 ocurre en el contexto de una completa inversión de las relaciones de poder entre el papa y el emperador, y es obligado a combatir contra la usurpación de prerrogativas imperiales emprendida por duques y príncipes alemanes con el apoyo de los feudatarios menores. Durante esta lucha Gregorio VII promueve un concilio que, en 1075, además de terminar de consolidar la condena de la simonía y el concubinato, introduce una prohibición que impedía a los legos investir clérigos; al mismo tiempo, en un texto contemporáneo de 27 máximas conocido como *Dictatus papae* se consagra el primado del obispo de Roma, autorizado incluso a deponer al emperador. Esta elección da entrada a la querella de las investiduras y al consecuente eterno conflicto entre Iglesia y Estado. Al año siguiente, concluida victoriosamente en Alemania la demostración de superioridad en contra de los señores feudales, Enrique IV, en el Sínodo de Worms de 1076, depone al papa, quien a su vez lo destituye y lo excomulga, con lo que disuelve el vínculo de fidelidad al emperador de la aristocracia alemana, cuyos grupos más rebeldes convocan a una dieta en Augsburgo (1077) para juzgarlo. La humillación de Canossa (1077); la victoria en Alemania en 1080 contra Rodolfo, duque de Suabia, líder de los feudatarios rebeldes; la expedición en 1081 a Italia contra las tropas de la condesa Matilde (*ca.* 1056-1115), y el asedio y toma de Roma en 1084 representan las etapas de un conflicto que concluye con la muerte de Gregorio VII en 1085, en Salerno, lugar donde se había refugiado bajo la protección de los normandos de Roberto *Guiscardo.* La querella de las investiduras terminará con el Concordato de Worms (1122) entre Calixto II (*ca.* 1050-1124, papa desde 1119) y Enrique V (1081-1125, emperador a partir de 1111).

Imperio y reforma

La cristiandad en expansión

A pesar de estas controversias, la renovación ideológica y política de la Iglesia manifiesta toda su fuerza con Urbano II (*ca.*1035-1099, papa desde 1088), a través de la organización —por obra del legado apostólico Ademar, obispo de Puy— de la primera Cruzada, iniciada en 1096 y dada por concluida con la conquista de Jerusalén en 1099. Esta cruzada fue planeada como un peregrinaje a los lugares santos de grandes grupos de penitentes y personas armadas, en su mayoría caballeros novatos, bajo el comando de líderes loreneses, franceses, flamencos y normandos, como Godofredo de Bouillon —quien llegará a ser rey de Jerusalén—, su hermano Balduino de Boulogne, Raimundo de Tolosa, Hugo de Vermandois, Roberto II de Normandía, Roberto II de Flandes, Tancredo y Bohemundo de Altavilla, en busca de nuevos horizontes espirituales, políticos y comerciales. A las cruzadas está asociada, además de una explosión en la religiosidad, una aceleración del proceso de expansión de las actividades en las ciudades costeras italianas, como Génova y Pisa, que ponen en marcha una política de agresión contra los musulmanes, expulsados por la fuerza de Córcega y Cerdeña. Venecia, a su vez, gracias a las disposiciones propicias del emperador Alejo I Comneno (1048/1057-1118), asume un papel determinante en el comercio del mar Adriático, del Jónico y del Egeo, aún bajo control bizantino. Toda la cristiandad, sin embargo, está en expansión. En España, Rodrigo Díaz de Vivar, *el Cid* (1043-1099), participa en la conquista de Toledo (1085) y unos años más tarde, en 1118, Alfonso I de Aragón (*ca.* 1073-1134, rey a partir de 1104) hace su entrada en Zaragoza; mientras tanto, en Oriente se crean, tras la conquista de Jerusalén, pequeños Estados cruzados de carácter feudal, como el reino de la pequeña Armenia, el condado de Edesa, el principado de Antioquía, el condado de Trípoli, además del propio reino de Jerusalén. Se instituyen también órdenes religiosas militares, que si bien fueron concebidas para defender los lugares santos, se hallan presentes dondequiera que se pueda presentar batalla contra los infieles y se ofrezca una oportunidad para alcanzar gloria y riquezas. Habrá, en el siglo XII, una segunda y una tercera cruzadas, en las que participarán infructuosamente los monarcas de Europa.

La primera Cruzada y la conquista de Jerusalén

Expansión del cristianismo

La autonomía comunal y el imperio

La vitalidad europea también se manifiesta en el novedoso surgimiento de comunas que en el norte de Italia buscan hacer valer su autonomía. Especialmente en la última parte del siglo XI las comunas comienzan a adquirir una naturaleza institucional dependiente de las asambleas ciudadanas, llamadas

arengo o simplemente parlamento, calificadas para elegir cónsules de carácter temporal —por seis meses o un año—, encargados de las funciones de gobierno, y consejos (consejo mayor y consejo *di credenza*),* con funciones consultivas. En la estratificación social del sistema comunal se hace una distinción entre los grandes magnates (nobles, feudatarios con sede en las ciudades y burgueses ricos), el pueblo (banqueros y grandes mercaderes), el pueblo llano (artesanos) y la plebe sin derechos políticos (siervos y asalariados). La compleja articulación del sistema comunal, caracterizado por el uso de asociaciones para cada componente social, conlleva una notable conflictividad política entre los grupos hegemónicos, y en particular entre los grandes magnates, de los cuales los cónsules terminan por ser la máxima expresión. Esto explica, hacia finales del siglo XII, la propensión de las comunas a recurrir a órganos de gobierno en teoría neutrales, como las potestades, verdaderos profesionistas de la política, escogidos entre los extranjeros aparentemente desvinculados de los grupos hegemónicos.

El sistema comunal y los conflictos sociales

Las comunas italianas asumen un papel de gran relevancia en la lucha contra el imperio, y con particular interés contra Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), quien, al asumir el poder en 1152, debe constantemente combatir para recuperar la autoridad imperial en suelo italiano, en guerra contra las ligas capaces de oponerle una sólida resistencia, como la de la región de Verona, levantada en armas a su paso por Italia (1163-1164), o la Liga Lombarda, originada para hacerle frente durante la cuarta (1166-1168) y quinta (1174-1178) invasión. Federico no descuida la vía militar ni los canales diplomáticos, y tampoco los acuerdos dinásticos que eran ya tradicionales (en 1178 fue coronado en Arlés como rey de Borgoña, tras haber desposado a Beatriz en 1156; más tarde, con motivo de su invasión a Italia entre 1184 y 1186, se alía con la comuna de Milán, donde su hijo, Enrique VI —1165-1197, emperador a partir de 1191— es coronado rey de Italia y celebra su matrimonio con Constanza de Altavilla —1154-1198—, de quien recibe los derechos de herencia de todo el sur de Italia), pero introduce una nueva forma de sostener su proyecto político sobre una ciencia civil y neutral por definición como lo es la jurídica. A través del derecho romano, del saber jurídico de Búlgaro, Martín Gosia, Jacobo y Hugo, alumnos de Irnerio en la segunda Dieta de Roncaglia (1158), el emperador se empeña en hallar una justificación para que se le restituyan a la corona las regalías imperiales pagadas por las comunas. Federico refuerza el soporte de la neutralidad laica para tratar de imponer una potestad imperial a las comunas rebeldes; volverá a hacerlo entre 1178 y 1180, cuando el emperador promueva ante el tribunal palatino, y después ante los príncipes de Sajonia, el proceso contra

Las comunas y el imperio

* Los *consigli di credenza* podían emitir su opinión pero debían mantenerla en secreto fuera de las instalaciones donde se reunían. [T.]

Enrique *el León* (*ca.* 1130-1195), prisionero por haberle negado auxilio militar durante la quinta invasión en territorio italiano.

El siglo XII se cierra con la muerte inesperada de Enrique VI y de Constanza de Altavilla y con el nombramiento como sumo pontífice, en 1198, de Inocencio III (1160-1216). Este último se dedica a crear una teoría acerca de la superioridad del poder espiritual sobre el poder político y a practicar su concepción de teocracia, aprovechando, por una parte, la debilidad del imperio, en calidad de tutor de su potencial heredero, Federico II (1194-1250, emperador desde 1120), y, por la otra, el conflicto entre la monarquía inglesa de Juan *sin Tierra* (1167-1216, rey a partir de 1199) y la Francia de Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180).

Los sucesos

EL CISMA DE LA IGLESIA DE ORIENTE

MARCELLA RAIOLA

Las dos grandes sedes de la cristiandad occidental y oriental, Roma y Bizancio, de frente a una labor histórico-política divergente y a una transformación institucional necesaria, en el siglo XI atraviesan un irreversible proceso de divorcio cultural, doctrinario y político.

LA CONTROVERSIA DEL FILIOQUE Y EL PROSELITISMO CRISTIANO EN TIEMPOS DE FOCIO

El progresivo distanciamiento, que forzadamente se había considerado incurable, entre la Iglesia de Oriente y la Iglesia de Occidente corresponde biunívocamente a las respectivas aspiraciones a la instauración de una teocracia que, obviamente, no podía no asumir las connotaciones de universalidad y, por ende, de unicidad y univocidad del culto. Las circunstancias que en 1054 llevan a la ruptura definitiva entre ambas Iglesias y su motivo, es decir, las divergencias doctrinales, fundamentadas relativamente en meros pretextos, tienen origen en una antigua problemática de dos siglos entre las dos sedes. El patriarca Focio (*ca.* 820-*ca.* 891), no reconocido por el enérgico papa Nicolás I (810/820-867, sumo pontífice desde 858), quien se hallaba amenazado por la *Constitutio romana,* documento promulgado en 824 que obligaba al papa a jurar fidelidad al emperador para poder ser consagrado, y por ello reclamaba la anterioridad y primacía del poder espiritual por encima del temporal a fin de hacer mella a la subordinación de los descendientes de Carlomagno (742-814, rey a partir de 786, emperador en el año 800), amenazó con excomulgar al santo papa con motivo de la adopción de una fórmula en el credo romano, con que hacía descender al Espíritu no sólo del Padre, como estaba establecido desde el Concilio de Nicea (325), sino también del Hijo (por ello la "controversia del Filioque"). Focio tenía la intención de invertir las relaciones de poder entre el imperio, gobernado por el emperador y el papa, y el patriarcado. Por ello fue depuesto en 870.

También estaba en juego la extensión de la influencia de la Iglesia oriental sobre los pueblos eslavos, objetivo de afanes de conquista, obligados a convertirse al cristianismo por presión de los francos, representantes de la Iglesia de Roma, y de los bizantinos. El rey búlgaro Boris (?-907, que reinó de 852 a 889) estableció estrechos vínculos diplomáticos con Roma para evitar

una sumisión al patriarcado de Constantinopla, al cual, no obstante, queda sometida la Iglesia búlgara incluso después de la deposición de Focio, orquestada por Basilio I (*ca.* 812-886), interesado en reparar los lazos con el papado.

Protagonistas y consecuencias del cisma

Más allá de la cuestión de dogma del Filioque, Oriente y Occidente están divididos por la adopción de prácticas de culto, modelos litúrgicos y estatutos de disciplina. En particular, Occidente no permite el matrimonio a los *clerici,* mientras que Oriente sólo permite el uso de *azimi* —pan sin levadura— en la celebración de la eucaristía. El cisma de 1054 tiene como protagonista a Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058), elegido patriarca de Bizancio por el débil Constantino IX Monómaco (*ca.* 1000-1055) en marzo de 1043.

El emperador no sabe frenar ni guiar las fuerzas que desgarran su reino. Aun siendo poco proclive a la reflexión especulativa y desprovisto de talento para la oratoria, se finge mecenas y reúne a su alrededor a un grupo de intelectuales de "tendencias laicas", entre los que destaca Miguel Pselo (1018-1078), llamado "cónsul de los filósofos", cronista de este espinoso periodo, audaz funcionario imperial y, además, adversario "natural" y personal de Cerulario. Una sustancial victoria de este último habría tenido como consecuencia la inversión en las relaciones entre imperio y patriarcado, porque habría sido posible descargar a la Iglesia del pesado yugo de la tutela imperial y habría determinado el incremento de las fuerzas centrífugas en las diversas regiones del imperio.

Pselo contra Cerulario

El dominio bizantino en el sur de Italia, por obvias razones fiel al papa, ve su ocaso a partir del cisma.

Pselo escribe que Cerulario había demostrado que la "dignidad episcopal está por encima de la púrpura imperial; de ella, incluso, deriva la prerrogativa de la púrpura" (Miguel Pselo, *Epistola a M. Cerulario,* edición de Ugo Criscuolo, 1990). La responsabilidad de la ruptura no debe atribuirse exclusivamente a tal sofocante personaje. Son, más bien, los latinos quienes amplifican y destacan la dimensión de la fractura en el ámbito político, con todo y que reconocen, casi de manera oficial, décadas después del cisma, la inexistencia de divergencias teológicas y litúrgicas concretas e incurables.

Oriente contra Occidente

Sobre el solio pontificio está sentado en esa época León IX (1002-1054, papa desde 1049), quien avala fervientemente, a través del "diplomático" Argiro —al que detesta Cerulario y es cercano a Monómaco—, un acuerdo antinormando y antigermánico entre el papado y Bizancio, pues había sido prisionero de los normandos en 1053 y, a pesar de que debía su elección a Enrique III (1017-1056), deseaba emanciparse del imperio, en una clara pre-

figuración de la sustancia que contendría el *Dictatus papae* promulgado por Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, santo padre de 1073 a 1085).

Cerulario envía una carta dogmática, no poco provocadora, al obispo de Trani para que la transmita al papa y a quienes con desdén define como "los sacerdotes de los francos", llamados a reivindicarse y a abrazar la fe ortodoxa. En el título, Cerulario se proclama "patriarca ecuménico", epíteto inaceptable para el papa, que en su misiva de respuesta le recuerda las disposiciones, defendidas desde el Concilio de Reims (1049), de que el atributo de la universalidad había de aplicarse exclusivamente a la Iglesia de Roma, y acusa de ilegítima y soberbia la pretensión de igualar Bizancio a la sede romana, única *caput et mater ecclesiarum.*

"Los sacerdotes de los francos"

Una segunda carta se le envía a Constantino IX, mediador de escasa utilidad entre ambos, probablemente inconsciente de la gravedad de la ruptura que estaba ocurriendo. Humberto de Moyenmoutier (1000-1061), conde de Silva Candida, intransigente y violento legado apostólico, quien ya había traducido al latín la carta de Cerulario a León IX, recibe el encargo de llevar la misiva a su destinatario, acentuando sus tonos polémicos y provocadores.

Habría sido prudente adoptar una actitud preventiva, especialmente después de la imprevista muerte de León; sin embargo, quizá porque ya no debía rendir cuentas al papa, Humberto, *sua auctoritate,* se introduce en Santa Sofía el 16 de julio y coloca sobre el altar, durante un rito solemne, una bula de excomunión para Cerulario. Éste protesta alegando que el anatema no proviene del papa y prefiere evitar una reacción incauta; sabe que puede sacar ventaja del asunto si aprovecha la indignación del pueblo y recupera terreno frente a los "filósofos" de la corte, obligados a la tonsura y a la conversión.

Por el contrario, el episodio tiene gravísimas repercusiones en el mundo latino: el nuevo papa, Nicolás II (*ca.* 980-1061, sumo pontífice a partir de 1058), reconoce en 1059 la soberanía sobre las tierras itálicas controladas hacía poco por Bizancio —Apulia, Calabria, Sicilia y Capua, ahora en manos de los musulmanes— al normando Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085).

Como en tiempos de Teodorico (*ca.* 451-526, rey desde 474), la Iglesia romana prefiere hacer pactos con los "bárbaros" de rito latino que ceder a las extorsiones de los "herejes" bizantinos. En los siguientes siglos los emperadores de Bizancio buscarán arreglar la disputa, pero la orientación notablemente monárquica de la Iglesia romana a partir del siglo XI hará fútil cualquier intento de acercamiento, cosa que permitirá a los teólogos bizantinos formular acusaciones de heterodoxia contra los papas, quienes, con el acrecentamiento de los poderes temporales y del patrimonio eclesiástico, abandonan a todas luces las decisiones de los concilios antiguos, que preveían una administración colegiada y descentralizada de la fe cristiana emanada de las sedes de Antioquía, Alejandría, Roma, Jerusalén y Constantinopla.

Entre bárbaros y herejes

La neutralización del poder teocrático. Incurabilidad del cisma

Miguel Cerulario es el protagonista de los años inmediatos al cisma, haciendo crecer de forma inusitada su influencia. Después de haber fomentado una insurrección popular contra Miguel VI (?-1059, emperador de 1056 a 1057), con el obvio fin de instaurar una suerte de hierocracia, el ambicioso patriarca se ve obligado a legitimar el ascenso al trono de Isaac I (*ca.* 1007-*ca.* 1060, emperador entre 1057 y 1059), quien de inmediato se percata del peligro que aquél representaba y lo hace arrestar (1058), para tratar de acusarlo formalmente en un sínodo que iba a tener lugar en Tracia, lejos de Bizancio. Cerulario, sin embargo, muere inesperadamente. A partir de las obras de Pselo es posible concluir que Isaac no había hecho sino llevar a cabo un plan que la corte tramaba contra el poderoso prelado desde hacía años.

Así pues, el cisma debe considerarse como la proyección, en el plano religioso, de la profunda grieta histórica e ideológica que se había creado entre ambas sedes. La esperanza de sanar las heridas desaparecerá por completo en 1204, durante la cuarta Cruzada, cuando los venecianos de Enrico Dandolo (*ca.* 1107-1205) sometan a Bizancio a un traumático saqueo e instauren el llamado "Imperio latino".

Véase también
Historia "Reinos de taifas: los estados musulmanes en la península ibérica", p. 124.
Artes visuales "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641; "Bizancio y el Occidente (Teófano, Desiderio de Montecasino, Cluny, Venecia, Sicilia"), p. 677.

LA QUERELLA DE LAS INVESTIDURAS

Catia di Girolamo

La Iglesia y el imperio se establecen como poderes virtualmente extendidos por todo el mundo cristiano medieval. Sus papeles son aparentemente claros: a la primera le toca la guía espiritual; al segundo, la política. El equilibrio real entre poderes, sin embargo, se delinea especialmente en relación con las exigencias del lugar y del momento y con las personalidades que, con mano firme o no, se colocan a la cabeza de la Iglesia

y del imperio. De ello es prueba la cuestión de las investiduras episcopales, con la cual se cruza, entre los siglos XI y XII, la cuestión del primado romano sobre la cristiandad.

En los albores del siglo IX el emperador se encuentra en una posición fuerte comparada con la del papa: a él se le han encargado el gobierno y la defensa de la *Christianitas,* de la que el sumo pontífice tiene, sobre todo, la tarea de asegurar la protección divina.

El alto clero ya cumplía funciones de gobierno local desde antes de la fundación del imperio, así que los emperadores mismos, desde Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador en el año 800), se sirven de la colaboración de obispos y abades, confiriéndoles deberes de comando y favoreciendo su autonomía mediante la institución de la inmunidad. De este modo, los soberanos se proponen balancear la fuerza de los poderosos legos con una aristocracia diferente, provista de mejores instrumentos culturales, dotada del prestigio que deriva de las funciones pastorales y menos propensa a buscar la apropiación familiar de los cargos (gracias a la obligatoriedad, aunque a veces desatendida, del celibato).

Los emperadores no sólo distribuyen funciones de gobierno a los obispos, sino que les confieren la investidura religiosa. Tal práctica es, desde hace tiempo, irrebatible: la confusión entre *regnum* y *sacerdotium* refleja una concepción del poder en la que la dimensión religiosa es indeleble. En diversas condiciones, no obstante, ésta se vuelve la premisa de la querella de las investiduras, cuya fase más ríspida se desarrolla entre los años 1075 y 1122.

El contexto cultural: partidos y transversalidad

El enfrentamiento ocurre en un clima de denuncia generalizada de los males de la Iglesia, en particular de la simonía (compra-venta de bienes sacros) y del nicolaísmo (concubinato del clero).

La propaganda pontificia del momento asocia el problema de la corrupción al de las investiduras, al describir a los grupos interesados con perfiles definidos: por un lado está el emperador, apoyado por un clero corrupto y sediento de poder; por el otro, la autoridad pontificia, empeñada en recuperar sus prerrogativas y promover la reforma interna.

En realidad, los precursores de la moralización están en ambos partidos, y las propias intervenciones imperiales están dirigidas frecuentemente a exigir a los obispos una conducta religiosa apropiada, a contener el apoyo de la aristocracia romana al papado y a asegurar la colaboración de eclesiásticos comprometidos con la reforma.

Se perfila, entonces, una lucha por la preeminencia en la guía política de la *Christianitas,* a la que está inextricablemente ligada también la batalla por otra supremacía: la del papa romano sobre todos los católicos, que transformará un antiguo primado honorario en un gobierno de tipo monárquico, nunca objeto de reflexión (y mucho menos llevado a la práctica) antes del siglo XI.

EL CONTEXTO POLÍTICO-RELIGIOSO: EL PAPADO, DE LA CRISIS AL REFORZAMIENTO

Quienes intentan moralizar encuentran argumentos en la crisis del papado, comprobada por la presencia, a mitad del siglo XI, de tres sumos pontífices. Es un emperador, Enrique III *el Negro* (1017-1056, emperador a partir de 1046), quien inicia la restauración: obliga a renunciar a los papas y eleva al trono de san Pedro al alemán Clemente II (?-1047) durante el Concilio de Sutri de 1046.

El primado romano

La protección imperial permite después a León IX (1002-1054, sumo pontífice desde 1049) dar los primeros pasos para la confirmación del primado romano: se asegura el título exclusivo de *apostolicus* (sucesor de los Apóstoles), se rodea de reformistas, renueva la condena de la simonía y del nicolaísmo y lucha por la jurisdicción sobre la Iglesia bizantina del sur de Italia mediante una agudización de la ruptura con Constantinopla.

Poco después inicia una temporada de fragilidad en el imperio debida a la larga espera por la mayoría de edad de Enrique IV (1050-1106, emperador de 1084 a 1105), sucesor de su padre en 1056. El papado aprovecha la situación para acentuar su propia autonomía: la elección, en 1058, de Nicolás II (*ca.* 980-1061) tiene lugar sin la presión imperial, mediante un proceso que sin dilación se ve ratificado en el *Decretum in electione papae* (la elección es exclusiva de los cardenales, titulares de las iglesias de Roma y de sus cercanías, a la que sigue de inmediato la aclamación del clero y del pueblo romano). Es significativo también el Tratado de Melfi (1059), mediante el cual el papa se erige en árbitro de controversias políticas y legitima autoridades temporales, de lo que es primer ejemplo la entrega del título de duque de Apulia y de Calabria a Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085).

Incluso después de la muerte de Nicolás, el papado exhibe independencia y poder político: Alejandro II (?-1073, papa desde 1061) no recibe ratificación de la corte imperial, pues ésta escoge a Honorio II (?-1072, antipapa de 1061 a 1064). El papa, no obstante, logra mantenerse en el cargo hasta su muerte. Su sucesor, Hildebrando de Soana, Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), es el protagonista de una guerra abierta contra el imperio.

Gregorio VII y Enrique IV

Apenas cumplida la mayoría de edad (1066), Enrique IV se muestra decidido a recobrar sus prerrogativas, empeñándose en la represión de una revuelta interna y, por lo tanto, volviendo la mirada hacia la situación italiana.

Gregorio VII es elegido por aclamación, en una clara violación del decreto de Nicolás II. Enrique pone en duda la legitimidad del papa, a petición del arzobispo de Rávena, Guiberto (1023-1100), y con el apoyo de buena parte del clero alemán, hostil al centralismo del papado.

La guerra abierta

Gregorio, sin embargo, contraataca con fuerza: en 1075 declara inválidas las investiduras imperiales y promulga el *Dictatus papae,* un conjunto de propuestas lapidarias en la forma y perentorias en el fondo con las que se atribuye a sí mismo, de modo exclusivo, el carácter universal del poder y el derecho de usar las enseñas imperiales, de deponer al emperador y de liberar a los súbditos de la obediencia.

Se declara la guerra: Enrique IV intenta deponer al papa a través de la Dieta de Worms, a lo que Gregorio responde con la excomunión (1076). La aristocracia alemana entra a la refriega y obliga a Enrique a someterse a juicio, para lo que se convoca una dieta, que nunca habrá de reunirse. En el invierno de 1076-1077 Enrique IV se reúne con el papa en Canossa, donde se aloja como huésped de la condesa Matilde (*ca.* 1046-1115) y, después de tres días de penitencia, obtiene el perdón.

La legitimidad recobrada da libertad a Enrique para enfrentar a los rebeldes alemanes, a los que termina por regresar a la obediencia para únicamente volver a probar suerte en la disputa contra Gregorio: lo depone de nuevo, hace elegir a Guiberto en su lugar (antipapa de 1084 a 1100, con el nombre de Clemente III), derrota al ejército de Matilde de Canossa, se apodera de Roma tras un largo asedio (1081-1084) y se corona como sacro emperador.

Una derrota en apariencia

Gregorio VII, refugiado en el Castel Sant'Angelo, es puesto en libertad por sus aliados normandos y muere poco después, en Salerno (1085). Poco dura el desorden consecuente en el papado: mientras Clemente III continúa siendo antipapa, le hacen frente Víctor III (*ca.* 1026-1087, papa desde 1086) y Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa a partir de 1088), con los que empieza a notarse la estabilización de la sede romana.

Urbano II consolida la alianza con los normandos, mejora las relaciones con los obispos alemanes y extiende a Francia e Inglaterra la cuestión de las investiduras, siempre mostrando una pronta disponibilidad para pasar por alto las normas, a fin de no provocar resentimientos en los soberanos. En medio

de esta febril actividad se destaca su preocupación por frenar los enfrentamientos entre cristianos, de modo que sea posible concentrar fuerzas en contra de los infieles de Tierra Santa. No es esto motivo suficiente para atribuirle la iniciativa de la primera Cruzada, pero el hecho de que sus palabras hallen eco constituye una prueba de su prestigio, en comparación con el aislamiento en que se encontraba Clemente III.

El siguiente sumo pontífice, Pascual II (1053/1055-1118, papa desde 1099), continúa la tarea de afianzar la centralidad romana, a pesar de mostrar cierta inclinación por la corrupción, en nombre de una libertad eclesiástica que —como se creía en los círculos de los reformadores más inflexibles— habría podido implantarse sólo si la Iglesia hubiera esquivado las trampas del poder. Precisamente porque, desde el punto de vista político, está dispuesto a conceder mucho, Pascual II logra dar por concluida la querella de las investiduras en Inglaterra y en Francia y alcanza un acuerdo con Enrique V (1081-1125, emperador desde 1111), quien ha obligado a su padre a abdicar en su favor (1105). Según el Tratado de Sutri de 1111, el monarca debía renunciar a la prerrogativa de designar investiduras, pero recuperaría la posesión de los bienes y de los derechos de que gozaban los prelados ya investidos.

El Concordato de Worms

Junto con los enfrentamientos armados viene, desde el principio, una reflexión teórica en virtud de la cual se presenta con creciente claridad la necesidad de un acuerdo de paz con el emperador mediante compromisos similares a los que se lograron con otros monarcas europeos.

Calixto II (*ca.* 1050-1124, papa desde 1119) firma con Enrique V el Concordato de Worms de 1122. Éste prevé que el emperador ha de renunciar a la investidura con los símbolos religiosos (anillo y báculo pastoral), mas conserva el derecho de presenciar la elección de obispos alemanes por parte del clero local y de investirlos con bienes y funciones públicas. En Alemania, la investidura pública habría de preceder a la consagración, mientras que en Italia ocurriría lo contrario.

La autoridad religiosa

El concordato se limita a regular el estado de cosas, en tanto que garantiza al emperador mayor posibilidad de intervenir en Alemania y reduce su participación en Italia, donde aún conservaría el derecho de negar la investidura pública a los candidatos indeseables. Igualmente, la Iglesia consigue un objetivo decisivo: logra que se apruebe el principio según el cual la investidura religiosa es materia en la que el poder político no tiene ninguna competencia.

No mucho después la autoridad "religiosa" se volverá explícitamente autoridad "papal", y en la segunda mitad del siglo la doctrina del primado romano y la centralización monárquica de la Iglesia ya no se configurarán como respuesta de la cultura religiosa a los problemas del momento, suscep-

tibles ambos de reflexión y de empleos diversos, sino que se transformarán en todo un proyecto teocrático.

Véase también
Historia "La política de los papas", p. 31.

LA POLÍTICA DE LOS PAPAS

IVANA AIT

Durante los siglos de crecimiento social y económico europeos, en el plano eclesiástico se advierte una consolidación de los proyectos teocráticos papales. Tal proceso es favorecido por la conciencia cristiana europea, que en estos siglos alcanza su máxima expresión. Impulsado por la exigencia de una reestructuración religiosa, el papado abraza una política enfocada en la consecución de una primacía tanto en el ámbito espiritual como en el temporal, a través de la construcción de un aparato administrativo y fiscal centralizado.

LAS ACCIONES DE LEÓN IX POR LA SUPREMACÍA DEL PAPADO

En un momento de aguda crisis por el surgimiento de tendencias a la autonomía, el solio pontificio se halla bajo el control de poderosas familias romanas, como los condes de Túsculo. La situación empeora cuando, a causa de las rivalidades desencadenadas entre los representantes de las facciones aristocráticas de Roma, se eligen tres papas al mismo tiempo. La intervención del emperador Enrique III (1017-1056, emperador desde 1047) es decisiva, pues destituye a los tres y escoge en su lugar a un obispo alemán, Clemente II (?-1047, pontífice en 1046). La injerencia de los emperadores alemanes, interesados en el correcto funcionamiento del orden eclesiástico desde la época de Otón I de Sajonia (912-973, emperador a partir de 962), sea por motivos religiosos, sea por el deseo de obtener el apoyo de la élite de la Iglesia (obispos, abades, rectores de las iglesias), da vía libre a la llegada de papas empeñados en la reforma eclesiástica, pero capaces, a la vez, de socavar el orden político.

Este proceso tiene una primera etapa fundamental: se trata del otorgamiento de la tiara, en 1049, a otro obispo alemán, León IX (1002-1054), de nueva cuenta por orden del emperador. Con el nuevo sumo pontífice se inicia un programa de reforma "que llegará a trastornar la relación entre

el papado y el imperio, en nombre de la *libertas Ecclesiae* (libertad de la Iglesia)" (Alfonso Marini, *Storia della Chiesa medievale,* 1991). León IX emprende una serie de iniciativas cuyo objetivo es conseguir la independencia eclesiástica y la supremacía del papado. Una vez reunidos los mayores exponentes del movimiento de reforma, el papa organiza dos sínodos y, en 1049, durante el Concilio de Reims, hace aprobar dos cánones fundamentales: "Nadie puede atribuirse el gobierno de una iglesia si no ha sido elegido por el clero y por el pueblo", "el sumo pontífice es el único primado apostólico de la Iglesia universal". Esta última definición desencadena la oposición de la Iglesia griega, fuerte antagonista de la supremacía del papa e inicia un cisma que culminará, para ventaja del posterior desarrollo monárquico de la Iglesia de Roma, con la separación definitiva de griegos y latinos. La política de renovación eclesiástica y centralización del poder se ve sometida a una serie de medidas enfocadas en conferir mayor autoridad al papa y a sus colaboradores. León IX conduce los concilios, pero tiene la capacidad de nombrar legados especiales que los dirijan en su ausencia. Estos legados, de ahora en adelante, se volverán un instrumento importante en el esfuerzo por controlar la jerarquía eclesiástica.

León IX y la independencia eclesiástica

La construcción de la jerarquía eclesiástica y el tratado con los normandos

El proceso de consolidación política tiene dos puntos fundamentales: la delicada y controvertida cuestión de la elección papal y la alianza con los normandos. En cuanto al primero, es con la elección, en 1058, de Nicolás II (*ca.* 980-1061) que la reforma se pone en marcha: por vez primera son los cardenales obispos quienes escogen al papa; a la emperatriz Inés (1025-1077), madre del aún menor de edad Enrique IV (1050-1106, emperador de 1084 a 1105), le queda solamente la formalidad de dar su consentimiento. Si bien no es claro el origen de los cardenales, clérigos *cardini* de la Iglesia de Roma que colaboraban con el papa en las funciones eclesiásticas, es manifiesto que dichas funciones se precisan en el curso del siglo XI. La elección papal —que ha de tener lugar en Roma— está reservada a los siete cardenales obispos (es decir, a los obispos de las siete diócesis suburbicarias), así como el cuidado de la Iglesia cuando la sede esté vacante. El nuevo sistema electoral se formaliza con el Concilio de Letrán del 13 de abril de 1059. Al finalizar el siglo XI se añaden al primer núcleo de electores 28 cardenales presbíteros, titulares de las principales parroquias romanas, y 14 cardenales diáconos, responsables de las iglesias circunscritas a Roma; al clero y al pueblo se reserva el derecho de aprobar al elegido por aclamación. Se trata de un paso decisivo para liberar al papa de la tutela imperial y del control de la aristocracia romana.

Los cardenales obispos y la elección del papa

En cuanto al segundo aspecto, aprovechando la minoría de edad del emperador Enrique IV, Nicolás II continúa con el proceso de consolidación mediante acuerdos con los normandos, encaminados ya por su predecesor: firma con el poderoso Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085) un tratado en Melfi, en 1059. Tal acto refuerza políticamente al papa: al asumirse vasallo del santo padre a cambio del reconocimiento de la dominación normanda en el sur de Italia, con la investidura de algunos principados, Roberto se compromete a respetar y sostener con las armas a la Iglesia romana. Este apoyo revela de inmediato su importancia, pues, a la muerte de Nicolás, Roberto aprueba la elección del nuevo papa, el obispo de Lucca, que toma el nombre de Alejandro II (?-1073, papa desde 1061). Exponente del movimiento de reforma italiano, Alejandro II retoma el largo camino de la construcción de una sólida e independiente jerarquía eclesiástica comenzado por sus predecesores, además de mantener al personal colocado por León IX en la corte pontificia.

El tratado de Melfi

El programa de Gregorio VII

Las repercusiones de las decisiones papales en el plano político son tan graves que el emperador, privado del apoyo fundamental de obispos y abades, se debilita ante el poder cada vez mayor de la aristocracia laica. Cuando Enrique IV cumple la mayoría de edad y se corona papa a Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, pontífice desde 1073) las rencillas entre el imperio y la Iglesia se agudizan, mientras que la autonomía papal aumenta.

Monje, promotor de la reforma de la Iglesia e inspirador de la política de sus predecesores, Gregorio VII introduce una novedad: el papa es vicario de Cristo en la tierra y ya no sólo el sucesor de Pedro. En virtud de esto, todos los hombres, tanto legos como clérigos, están por debajo de él. Esta idea, que encuentra base teórica en el *Dictatus papae* (disposición papal) de 1075, lleva a la consolidación de la primacía de la Iglesia de Roma, es decir, de la autoridad suprema del papa, identificando "la absoluta obediencia de Dios con la obediencia que se le debe a él en cuanto sumo pontífice" (Uta-Renate Blumenthal, *La lotta per le investiture,* 1990). La supremacía papal se extiende al ámbito jurisdiccional y político: se le concede la autoridad para deponer no sólo a obispos sino también a emperadores.

El papa, vicario de Cristo

De la teoría a la práctica hay un solo paso: en 1075 Gregorio VII condena la intromisión de los legos en el otorgamiento de bienes eclesiásticos. A la respuesta de Enrique IV, en absoluto dispuesto a renunciar a la investidura laica que le concedía un arma eficaz en el control de los grandes señores eclesiásticos (obispos y abades), fuerzas indispensables para el ejercicio del poder imperial, sigue la excomunión del emperador. La osadía del sumo pontífice de destituir al emperador suscita una fuerte conmoción en todo

el imperio, puesto que nunca había ocurrido nada similar, y legitima la oposición de los grandes feudatarios alemanes, que aprovechan la ocasión para aumentar su autonomía. El periodo, marcado por fuertes enfrentamientos causados por las continuas excomuniones incluso de parte del emperador, se cierra con la muerte del papa en el exilio, lo que, si bien pone fin a una época de grandes tensiones y contradicciones, da inicio a otra en la cual "clero y laicado han comenzado a adquirir una conciencia de sus diferencias mucho mayor de la que por siglos habían tenido" (Ovidio Capitani, *Storia dell'Italia medievale,* 1988).

La excomunión del emperador

El acuerdo entre *regnum* y *sacerdotium*

La querella de las investiduras permanece como un punto central en el proceso de separación entre la Iglesia y el imperio. Con los sucesores de Gregorio VII, Víctor III (*ca.* 1027-1087, papa desde 1086) y Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa a partir de 1088), el mundo eclesiástico se encamina hacia la resolución de un acuerdo con el poder laico. Este deseo surge de la relación más estrecha entre papa y obispos, quienes ven reforzada su autoridad al interior de las diócesis. La nueva política rinde frutos muy pronto: los obispos de Alemania y de Lombardía (entre los que estaba el obispo de Milán), aliados del emperador, reconocen la autoridad del papa romano. Éste realiza constantes viajes por Italia y Francia para asistir a concilios y para hacer que las fuerzas políticas muestren de nueva cuenta el respeto debido a las leyes de la Iglesia.

La política de Urbano II se revela victoriosa con el éxito en la petición, dirigida a los cristianos, de poner fin a las luchas fratricidas, recalcitrantes en la sociedad occidental, y en la exhortación a emprender una peregrinación a Tierra Santa para purificarse de los pecados y socorrer a la Iglesia oriental, amenazada por los infieles (Concilio de Clermont-Ferrand, 1095). El feliz resultado de la cruzada bajo la égida papal, sin la intervención de otros monarcas, añade prestigio y sustenta la posición de Urbano II, quien muere pocos días después de la entrada de los cruzados en Jerusalén. En el curso del siglo XII continúa la firme evolución del papado hacia una forma monárquica, que no pudo detener ni siquiera el conflicto con el emperador Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190). Por el contrario, la mediación entre comunas e imperio llevada a cabo por Alejandro III (*ca.* 1110-1181, papa desde 1159), quien recurre a la famosa imagen de la luna (el poder real), que brilla gracias a la luz del sol (la autoridad papal), a fin de explicar la supremacía del poder espiritual sobre el temporal, contribuye a evidenciar el papel político del pontífice en calidad de garante de la justicia y la paz.

La evolución del papado

El potenciamiento monárquico del papado

El proceso de centralización del gobierno papal va a la par de la puesta en práctica de una organización jerárquica y de un notable incremento del aparato burocrático, que incluye la implantación de la *curia romana,* con la función de cancillería, y de la *camera apostolica,* para la administración de las finanzas. También se echa mano de una serie de impuestos (diezmos, pagos anuales, óbolo de san Pedro, *servitia*), a fin de poder sostener la compleja estructura eclisiástica. Para tratar cuestiones particulares se designan legados. En primera instancia, éstos son representantes papales enviados de manera temporal, pero al poco tiempo se transforman en legados permanentes, generalmente arzobispos locales. De cualquier forma, están dotados de poderes amplios: desde la resolución de controversias entre obispos y monasterios, u obispos y capítulos, hasta la consagración y destitución de obispos. Especialmente en el reino de Sicilia, donde la Iglesia goza del derecho de soberanía, los legados asumen poderes absolutos, como verdaderos gobernantes. Para las misiones más importantes el cargo de legado se confía a los cardenales, que constituyen el cuerpo de consejeros y colaboradores más cercanos al papa, una veintena de individuos que pertenecen, los más, a las familias de la aristocracia romana.

Los legados apostólicos

En el transcurso del siglo XII el papa logra establecer una forma tan avanzada de centralismo monárquico que ésta comienza a ser modelo para los Estados europeos. La política de Alejandro II, retomada por el papa Lucio III (?-1185, sumo pontífice desde 1191), indica ya con claridad que el imperio está obligado a pasar por Roma para poder ejercer cualquier presión sobre las jerarquías eclesiásticas.

La realidad de una total supremacía papal, tanto en el ámbito eclesiástico como en el político, que recibe hoy el nombre de hierocracia —término griego que indica la preeminencia del poder sacerdotal sobre el temporal—, se encamina hacia su máxima expresión: el papa es ahora un punto de referencia de toda la política europea.

Véase también

Historia "Las cruzadas y el reino de Jerusalén", p. 47; "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56; "La Reconquista", p. 61; "Los Estados pontificios", p. 65.

Artes visuales "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641.

EL NACIMIENTO Y LA EXPANSIÓN DE LAS COMUNAS

Andrea Zorzi

Entre los siglos xi y xii, en muchas áreas de Europa se afianzan nuevos regímenes políticos de autogobierno urbano. En el centro y norte de Italia las comunas desarrollan una amplia autonomía, incluso a través del conflicto con los emperadores, y se revelan capaces de constituir municipios. En las otras regiones europeas las comunas obtienen grados menores, aunque significativos, de autonomía fiscal, judicial y administrativa, sin la intervención de los reyes y príncipes, a los que, nominalmente, continúan sujetas.

El movimiento comunal en Europa

El desarrollo demográfico, económico y social que experimentan las ciudades europeas entre los siglos xi y xiii termina por dar pie a formas de gobierno autónomas. Estos tipos de instituciones reciben el nombre de "comuna", por la "distribución en común" de derechos y privilegios en la colectividad urbana. El fenómeno implica a muchas áreas, con grados diversos de autonomía y diferentes cronologías. Las autonomías más precoces son las de las ciudades italianas del centro y norte de la península, desde finales del siglo xi. En las ciudades de Provenza y Flandes las primeras magistraturas comunales ("cónsules", "escabinos") aparecen sólo en la segunda mitad del siglo xii; en el norte de Francia y Alemania, entre el final del xii e inicios del xiii. Es frecuente el enfrentamiento con los obispos locales. Salvo en el caso de Italia, las autonomías se desarrollan a través de la concesión de diplomas (cartas de "comuna" o de "franquicia") firmados por los reyes o por los príncipes del territorio en cuestión, quienes reconocen prerrogativas y derechos parciales, a la vez que imponen casi por doquier la presencia de sus propios oficiales, lo que da lugar a formas mixtas de gobierno.

Diferencias entre Italia y el norte de Europa

Existen diferencias importantes que caracterizan el fenómeno urbano de Italia con respecto al de Europa del norte. Mientras las ciudades italianas son casi todas de origen romano, las del norte de Europa son de formación reciente en torno a burgos, puertos y mercados. El término "burgués", con el que se nombra a sus habitantes, se remonta al nombre genérico de estos centros *(burg)* e indica la comunidad de mercaderes y de artesanos que conforma la ciudadanía, ya que los burgueses gozan de privilegios particulares, económicos y jurídicos, concedidos por el rey, los príncipes y los obispos de quienes dependen las ciudades.

En comparación con las ciudades europeas del norte, la articulación social de las ciudades italianas es mucho más variada, pues comprende propietarios, titulares de derechos señoriales, jueces, notarios, etc. En Italia, además, las ciudades mantienen siempre una función de centralidad (eclesiástica, administrativa, económica) en su territorio; las ciudades del norte, a su vez, son casi siempre núcleos protegidos por privilegios económicos, fiscales y administrativos (obtenidos a través de "cartas de franquicia"), separados del territorio circunstante. Finalmente, las ciudades italianas traducen su influencia en el dominio de las circunscripciones vecinas, de modo que constituyen, desde el siglo XIII, ciudades-Estado en toda regla. En Italia, el término "ciudad" *(civitas)* está reservado sólo a los centros que son sedes episcopales, así como en Alemania la condición de *Städt* (ciudad) se le reconoce únicamente a los centros que han obtenido una carta del emperador o de los príncipes.

Los orígenes de las comunas en Italia

El desarrollo de una amplia autonomía política en las comunas italianas es consecuencia de dos condiciones principales: por una parte, la fuerza económica, social y cultural de las ciudades italianas; por el otro, la debilidad, en comparación con otras zonas de Europa, de los sistemas políticos a los que están adscritas, en relación, en primer lugar, con el imperio y con los grandes señores territoriales. En la mayor parte de las ciudades europeas los habitantes tienen un origen social homogéneo, de impronta mercantil o "burguesa", que no posee propiedades y no tiene lazos feudales con los señores rurales. En las ciudades italianas, por el contrario, son pequeños y medianos propietarios, algunas veces miembros de familias señoriales, clérigos y religiosos. La residencia estable en una ciudad vuelve a sus habitantes "ciudadanos" *(cives)*, diferenciados por condición económica y estatus jurídico de los trabajadores de la tierra y de la aristocracia. En Italia, en particular, la sociedad urbana se articula en torno a tres componentes: una aristocracia militar, a veces vinculada por vasallaje al obispo y poseedora de derechos señoriales y de tierras; una élite comercial, rica en bienes inmuebles y en tierras, y un estamento de hombres de cultura, jueces y notarios capaces de generar conocimiento y de gestionar las técnicas de gobierno de la ciudad. Cada uno de estos grupos contribuye de forma determinante al desarrollo comunal: respectivamente, el poderío militar, la disponibilidad económica y la competencia jurídica.

"Burgueses" y "ciudadanos"

El desarrollo comunal tiene su origen en las ciudades que habían sido sedes episcopales. En colaboración con la autoridad episcopal maduran las primeras experiencias de autogobierno, que en algunas ciudades ocurre de manera simultánea al poder del prelado, sin conflictos. En otras ciudades es, por el contrario, de suma relevancia el debilitamiento de las figuras

episcopales por las reformas del papado, las cuales buscan arrebatar el nombramiento de obispos a los grupos de poder de las ciudades. En las ciudades italianas la querella por las investiduras, en el marco de un conflicto generalizado entre papado e imperio, da lugar a violentos enfrentamientos entre los partidarios de ambos lados hacia las últimas décadas del siglo XI. Las iniciativas de pacificación llevan a un nuevo orden político, el comunal, que consiste inicialmente en asambleas *(conciones* o *arenghi)* de ciudadanos eminentes *(cives)* para elegir a quienes ocuparán el cargo temporal de cónsules, jefes políticos, militares y judiciales de la comuna. Se tiene noticia de cónsules (dos o más) activos en Pisa en 1081, en Lucca (1085), en Asti (1095), en Génova (1099) y en otros lugares durante las primeras décadas del siglo XII.

La querella de las investiduras

El enfrentamiento con el imperio

La amplitud de las reivindicaciones de autonomía de las comunas se manifiesta en el enfrentamiento con el imperio, que inicia a mitad del siglo XII, cuando en casi todas las ciudades ya se han formado las primeras instituciones comunales, aunque sin reconocimiento oficial. Las comunas no desconocen la soberanía imperial, pero sí reclaman derechos de autogobierno, de una política propia de alianzas, de la extensión de su autoridad sobre el resto de sus territorios, mientras que rechazan la llegada de funcionarios imperiales y la imposición arbitraria de tributos. De este modo da inicio un terrible conflicto: Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) convoca en 1158 a una asamblea pública en Roncaglia, cerca de Plasencia. En ésta, el emperador reafirma (con la *Constitutio de regalibus,* que abreva del derecho romano) las prerrogativas ("regalías") de la autoridad real: ejercicio de la justicia, cobro de impuestos, facultad para acuñar moneda, derecho de enlistar ejércitos, control de caminos y fortalezas. Prohíbe, por otro lado, las alianzas entre ciudades y las guerras entre particulares e impone a la aristocracia el homenaje feudal. El reclamo de poderes soberanos que hace *Barbarroja* es formulado mediante el constructo teórico de juristas que estudian el derecho romano en la Universidad de Bolonia. En este tiempo se ha vuelto a estudiar en su integridad el *Corpus iuris civilis,* que ha sido propuesto como el derecho común de toda la cristiandad, como fundamento para unificar los derechos particulares. El siglo XII se caracteriza por la acentuada recuperación de los estudios jurídicos, lo que trae consigo un reordenamiento teórico y funcional de los derechos activos en el Occidente europeo. Del mismo modo, en la segunda mitad del siglo muchas comunas italianas comienzan a poner por escrito, a manera de estatutos, sus propios derechos locales.

El derecho al autogobierno

Milán no se somete y es, por tanto, puesta bajo asedio por el ejército de Federico. Los muros de la ciudad son destruidos en 1162 y en ella se insta-

la un funcionario imperial permanente. El crecimiento de la presión fiscal empuja a muchas comunas vénetas y lombardas a formar "ligas", después unificadas en la Liga Lombarda, constituida en Pontida en 1167, la cual, sostenida por el papa Alejandro III (*ca.* 1110-1181, pontífice desde 1159), resulta capaz de derrotar dramáticamente al ejército imperial en la batalla de Legnano en 1176 y de obligar a Federico a garantizar a las comunas, mediante la Paz de Constanza de 1183, el derecho a ejercer poderes reales, a elegir sus propios cónsules, a elaborar leyes, a poner en práctica los derechos sobre el territorio y a construir fortalezas. El renovado conflicto entre la Liga Lombarda y Federico II (1194-1250, emperador desde 1120), entre 1237 y 1250, se resuelve con el declive definitivo de toda pretensión de someter las comunas italianas a la autoridad imperial. Aun después de la victoria de la Liga Lombarda sobre el ejército en Cortenuova, cerca de Bérgamo, en 1237, el emperador no logra instalar más que un precario control en algunas ciudades de la Italia central. Tras graves derrotas militares en Parma (1248) y en Fossalta (1249), donde los boloñeses capturan a su hijo Enzo (1224-1272), rey de Cerdeña desde 1239, a su muerte en 1250 Federico II deja incompleto el proyecto de unificar el poder imperial desde Alemania hasta Sicilia.

El juramento de Pontida

Las comunas rurales

Ha de observarse, para finalizar, que las comunas no se afianzan únicamente en las ciudades: las comunidades rurales también dan vida a formas de autogobierno. El fenómeno forma parte de la generalizada evolución de la sociedad rural europea entre los siglos XII y XIII, encaminada a una emancipación más marcada de los campesinos respecto de la dominación señoril. En una primera fase los amos precisan los límites de su propio poder, a través de la concesión de privilegios a sus labriegos con las llamadas cartas de "franquicia" o de "libertad". En general, éstas reconocen a los campesinos el derecho de trasladarse a otro lugar, reducen la carga fiscal y limitan la actividad de los agentes señoriles. En el transcurso el siglo XII, en algunas regiones en expansión y colonización, como España y el este europeo, algunas comunidades dan lugar a organismos dotados de grandes libertades. En la Italia comunal diversas comunidades rurales se organizan en instituciones de tipo consular, análogas a las urbanas, a fin de defender sus intereses y reclamar mayor autonomía. Las élites derivadas de la transformación y la diferenciación de la sociedad rural promueven fervientemente las comunas rurales; los campesinos más acomodados son propietarios en regla, concesionarios de tierras en "dominio útil" y arrendatarios de otras propiedades de aristócratas o entes eclesiásticos.

Véase también

Historia “La competencia entre las repúblicas marítimas”, p. 40; “Ciudades y principados de Alemania”, p. 73; “Las comunas”, p. 115; “Las repúblicas marítimas”, p. 128; “El crecimiento demográfico y los asentamientos urbanos”, p. 146; “Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación”, p. 153.

LA COMPETENCIA ENTRE LAS REPÚBLICAS MARÍTIMAS

CATIA DI GIROLAMO

Hasta el siglo XI la competencia comercial entre las ciudades costeras italianas implica a centros urbanos que posteriormente perderán importancia. A su vez, los intereses y el volumen de intercambio entre las diversas ciudades permiten formas de colaboración que en las fases siguientes se volverán más difíciles. En este proceso de cambio, que ve alzarse victoriosas a las ciudades del centro y norte de Italia, resultan fundamentales la capacidad de las instituciones urbanas para recibir y mantener las exigencias mercantiles, el reordenamiento del sur por los normandos y los planes de reestructuración imperial de los duques de Suabia.

POR UN MEDITERRÁNEO EUROPEO

La convivencia inicialmente equilibrada entre las ciudades costeras fue posible por el hecho de que el sistema de intercambio comercial en el Mediterráneo no estaba dominado aún por Europa, sino por los mercaderes orientales y, sobre todo, musulmanes. En contraste, las ciudades europeas logran obtener papeles de relieve, pero no decisivos para el comercio.

La marginalización de los mercados bizantinos y el repliegue de los musulmanes, provocados respectivamente por la crisis interna y la ofensiva de una Europa continental en proceso de reorganización, se aceleran justamente a causa de las repúblicas marítimas que gozaron de buena fortuna (Pisa y especialmente Venecia y Génova).

Bajo el dominio europeo, no obstante, el Mediterráneo se formará a partir de una encarnizada competencia que acabará con la derrota de las ciudades del sur y del Adriático y, por supuesto, con el inicio de un conflicto armado entre las del centro y el norte de Italia.

Fuera del escenario: el destino de las ciudades costeras del sur y del Adriático

La conquista normanda, además de una deficiente atención al comercio de los estamentos dirigentes, desfavorece a las ciudades del sur de Italia. Prueba de ello son, por ejemplo, los casos de Bari, Gaeta y, especialmente, el de la antigua y gloriosa Amalfi.

Los mercados de Apulia, activos en Oriente desde el siglo X, todavía en 1097 son dueños de las rutas marítimas, al punto de que pueden vencer a los venecianos en la carrera por recuperar las reliquias de san Nicolás de Mira (Turquía). En esa época Bari ya ha sido obligada a reconocer el dominio normando de Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085); sometida a un control más estrecho en 1132, con Roger II (1095-1154), y destruida en 1156 después de una rebelión, la ciudad se sumerge en un repliegue que durará hasta la época angevina.

Un destino similar sufre Gaeta tras ser conquistada por Roger II en 1140; esta ciudad también había resistido por largo tiempo la competencia de Amalfi, gracias a sus relaciones cordiales con Oriente desde inicios del siglo XI.

Amalfi, aunque sometida por *Guiscardo* en 1073 y bloqueada del tráfico con Bizancio a causa de las exenciones de aranceles que Venecia logró obtener en 1082, se mantiene como una presencia viva, con especial interés por las regiones musulmanas. Aún en 1126 llega a un acuerdo con Pisa para la protección de intereses en común en el Tirreno. Su papel más bien secundario en la conquista cruzada, la sumisión completa a Roger II (1131) y las hostilidades con los pisanos, quienes saquean a fondo la ciudad en 1137, provocan su decadencia definitiva.

Sobre el destino de las ciudades costeras del Adriático, como Ancona o Ragusa, influye la competencia con Venecia.

Ancona, que posee bases comerciales en Constantinopla, Rumania, Egipto y Siria, se enfrenta repetidamente a las tentativas venecianas por asumir la hegemonía; la más grave de ellas tiene lugar en 1174, en ocasión de la quinta invasión a Italia de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), cuyo objetivo era regresar a la obediencia a las ciudades comunales. Venecia fracasa, y la capacidad de iniciativa de Ancona se reduce a causa de los esfuerzos imperiales de 1167, ya existentes desde 1137 con el emperador Lotario II (1073-1137, emperador desde 1133).

Si bien conserva una cierta autonomía en el comercio, en el siglo XI Ragusa ya está bajo control veneciano. Tras la conquista normanda de 1187 y el regreso a manos bizantinas en 1192, pasa finalmente a ser una posesión directa de Venecia (1205).

Génova y Pisa: de aliadas a enemigas

Hasta principios del siglo XII Génova y Pisa han unido esfuerzos para arrasar la presencia sarracena en el Mar Tirreno. Sus victorias les permiten acrecentar sus flotas y alimentar deseos de expansión. Pero con el poderío y la ambición de ambas ciudades se agudiza también la competencia entre ellas.

Las primeras señales de conflicto, en la segunda mitad el siglo XI, están asociadas al control de Cerdeña y de Córcega. Esto, sin embargo, no impide que pisanos y genoveses cooperen en África, España y, en tiempos de la primera Cruzada, en Oriente Medio, aunque sí vuelve difícil la organización de grandes empresas conjuntas.

Otras regiones en conflicto son Languedoc y Provenza, donde están creciendo importantes centros mercantiles, como Montpellier, Niza y Marsella. Pisa y Génova buscan excluirse mutuamente de esta zona, con resultados, en general, mejores para la segunda, pues dicha ciudad se asegura el control de las rutas comerciales entre Oriente y la Champaña, importante centro de ferias y mercados.

El control sobre Córcega

La guerra se declara abiertamente a partir de 1119, focalizada en Córcega. Se interrumpe en 1133 —con la isla del Tirreno bajo influencia conjunta de ambas ciudades—, sólo para reiniciarse 30 años más tarde, en la época de las campañas italianas de *Barbarroja*. Pisa, que apoya plenamente al emperador, recibe a cambio privilegios que encienden la cólera de los genoveses. Una nueva paz se firma en 1175, con motivo del regreso del emperador a Italia. Génova confirma sus posiciones en Oriente y retoma la cambiante relación de colaboración, treguas y hostilidades con los pisanos.

Hacia fines del siglo también Sicilia se vuelve motivo de disputa, pues ahí el emperador Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191) había otorgado concesiones a ambas ciudades. Pisa conquista Mesina en 1192; tras combates a lo largo de toda la isla, Génova toma Siracusa en 1204.

El largo enfrentamiento tendrá su epílogo al final del siglo XIII, con el predominio definitivo de Génova.

Pisa y Venecia: una rivalidad anulada por un enemigo en común

Además de la competencia genovesa, los pisanos se enfrentan a la ofensiva veneciana. Los espacios marítimos en disputa son, en este caso, el Mediterráneo oriental y el Adriático.

Al concluirse la primera Cruzada, los mercaderes pisanos se instalan en varias localidades de Siria, Líbano y Palestina; también en Jerusalén, en Ce-

sarea, en Egipto y en la misma Constantinopla, ciudad de la que obtienen, en 1111, importantes privilegios comerciales, que en realidad eran un esfuerzo tardío de los bizantinos para equilibrar el poderío económico veneciano. En el Adriático, la lucha entre pisanos y venecianos no es continua, sino que se declaran ceses al fuego, como el de 1180, y hostilidades abiertas, consecuencia de cambios internos en Oriente que motivan a los pisanos a llevar a cabo una política agresiva contra la flota de Venecia y a intensificar las iniciativas comerciales y diplomáticas con Ancona, Pola, Zara, Split y Bríndisi. No se presentan acontecimientos de gran impacto en este periodo.

Nunca se llega a una guerra sin cuartel: ambas ciudades temen la competencia de Génova, de modo que en 1206 llegan a un acuerdo que garantiza a Pisa sus puestos ya conquistados, aunque la compromete a detener su expansión en el Adriático.

Génova y Venecia: una coexistencia inestable

Las relaciones entre Génova y Venecia estuvieron marcadas, en un principio, por formas de competencia económica y militar limitadas a la piratería y a enfrentamientos episódicos, sin excluir la búsqueda de una eventual colaboración en proyectos de interés común.

Las escaramuzas se dan particularmente en Constantinopla, lugar en el que reciben impulso también por la inestabilidad de las políticas imperiales con los latinos. De ello dan testimonio las medidas para expulsar a pisanos y genoveses, tras los hechos ocurridos durante unos violentos desórdenes en 1162, y luego a los venecianos mismos (1171). Las consecuencias económicas en las ciudades italianas son graves; incluso el imperio se ve obligado a tomar medidas: los ambiciosos proyectos de Federico *Barbarroja* para impulsar una injerencia occidental en Oriente Medio provocan la maduración de las condiciones necesarias para que se estrechen los lazos entre bizantinos y mercaderes italianos e, incluso, para promover el primer tratado documentado entre Venecia y Génova, de 1177. El pacto se mantiene hasta los primeros años del siglo XIII, pero a mitad de la centuria una nueva serie de enfrentamientos y treguas precederán al conflicto abierto.

Véase también

Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36; "Las comunas", p. 115; "Las repúblicas marítimas", p. 128.

GÜELFOS Y GIBELINOS

Catia di Girolamo

Los términos "güelfo" y "gibelino" entran en el léxico político italiano sin relación aparente con el lugar, el momento y el contexto de su origen: en la primera mitad del siglo XII designan a dos facciones alemanas en lucha por el trono. Al pasar 100 años comienzan a referirse a los partidarios italianos del papado o del imperio, a las disputas entre ciudades rivales y a las tensiones internas de éstas. Este cambio de significado se origina en el marco de una serie de sucesos que tienen lugar en territorio italiano, inmediatamente después del conflicto dinástico alemán. Con ellos se hará referencia a las facciones italianas de los siglos XIII y XIV.

Federico y el papado: de los acuerdos al enfrentamiento

A la muerte de Enrique V (1081-1125, emperador desde 1111), en Alemania comienza una guerra dinástica entre los partidarios de los duques de Baviera, denominados *Welfen* por el nombre de la familia, Welf, y los secuaces de la casa de Suabia (Hohenstaufen), llamados *Weiblingen* por el nombre del castillo de la familia. El enfrentamiento culmina con un tratado que otorga al duque de Baviera y de Sajonia, Enrique *el León* (*ca.* 1130-1195), casi toda la Alemania septentrional, y a Federico I de Suabia, *Barbarroja* (*ca.*1125-1190), la corona imperial.

Los 30 años de guerra dinástica en Alemania impiden a Lotario de Supplimburg (1073-1137, emperador desde 1133) y a Conrado III de Suabia (1093-1152, emperador desde 1139) ejercer abiertamente su autoridad en los dominios de Italia centro-septentrional, donde las comunas han conseguido, mientras tanto, una autonomía total *de facto*. Cuando Federico I logra estabilizar Alemania, dirige su atención hacia Italia, región que tiene que controlar para obtener la coronación en Roma.

El proyecto de Barbarroja

El proyecto de *Barbarroja* se funda en un plan de colaboración con la aristocracia más elevada, ya puesto en práctica en Alemania, que también puede funcionar en Italia, debido a la presencia de grandes señores con preferencia por el emperador. La esperanza de conseguir un buen resultado, además, se alimenta del hecho de que el mundo de las comunas se halla transido por rivalidades internas que —aun siendo signo de vitalidad económico-política— se muestran como un principio de debilidad. Incluso la posición del papado es en un principio favorable: Eugenio III (?-1153, papa desde 1145) y luego Adriano IV (*ca.* 1100-1159, papa a partir de 1154) piden

el auxilio imperial en la guerra contra la comuna de Roma y las ardientes prédicas de Arnaldo de Brescia (?-1155), de modo que la primera campaña de *Barbarroja* en Italia (1154) parece destinada al éxito. Por si fuera poco, los desórdenes provocados en una revuelta aristocrática contra el rey normando Guillermo *el Malo* (1120-1166, rey desde 1154) sugieren a Federico la posibilidad de extender su dominio incluso en el sur de Italia.

Los proyectos imperiales se vuelven obvios en la Dieta de Roncaglia (1154), en la que Federico reclama los derechos reales usurpados después de la muerte de Enrique V. Tras algunas demostraciones de poder en territorio lombardo y piamontés, Federico se dirige a Roma, donde se corona emperador. Pero las deliberaciones de Roncaglia suscitan no sólo la alarma de las comunas, sino también la del sumo pontífice, a quien no pasa desapercibido el trasfondo ideológico de la iniciativa de Federico: la concepción del poder imperial como universal y sacro (en el que no hay posibilidad para ninguna forma de supremacía papal). Esta concepción se manifiesta en la designación imperial de obispos según las modalidades en vigor antes del Concordato de Worms. Con ello se hacen patentes los riesgos de una confrontación en dos frentes que se presentaría si se llegara a concretar la unión entre el imperio y los territorios del sur de Italia. Así pues, se crean las condiciones necesarias para que el papado siga una nueva estrategia, que es implantada finalmente en 1156, cuando —con el Tratado de Benevento— el pontífice se asegura el reconocimiento de sus derechos de feudo en el reino de Sicilia, que confía a Guillermo *el Malo* para mostrarle su apoyo y extender sus derechos sobre ciudades como Capua y Nápoles, en ese momento todavía autónomas.

Las Dietas de Roncaglia

El enfrentamiento se recrudece tras la segunda Dieta de Roncaglia (1158), durante la cual Federico reivindica con mayor vigor los derechos imperiales *(Constitutio de regalibus)*, y tras la destrucción de Crema (1160) y Milán (1162), ciudades que habían rechazado a los representantes imperiales. Al solio pontificio ha llegado, mientras tanto, Alejandro III (*ca.* 1110-1181, papa desde 1159), declarado rival del emperador. A él se opone un grupo de cardenales filoimperiales que han elegido a un antipapa, Víctor IV (1095-1164, antipapa a partir de 1159), reconocido por Federico. Así comienza una nueva fase de combates entre Iglesia e imperio, en el curso de la cual también las ciudades italianas adoptan posiciones: el partido papal (que será llamado "güelfo") encuentra en la alianza con la Iglesia la promesa de reconocimiento de la autonomía comunal; alineados con el emperador se colocan, por el contrario, los que aún ven en el imperio una garantía de legitimidad para la autoridad política, designados "gibelinos".

¿Una victoria "güelfa"?

En esta fase de la historia italiana el frente más activo y dinámico es sin duda el antiimperial, cohesionado justamente a causa de la intransigencia

con la que *Barbarroja* intenta llevar a cabo los principios enunciados en Roncaglia de devolver al imperio todo tipo de poder de naturaleza pública.

Las comunas más enérgicas en la defensa del autogobierno comienzan a asociarse, lo que origina la formación de ligas diversas: primero reunidas en torno a Cremona, y después a Verona, en 1167 se unen en la Societas Lombardiae (Liga Lombarda). Esta liga comprende Milán, Brescia, Mantua y Cremona; luego también Verona, Padua, Vicenza y Treviso; finalmente, Venecia, Ferrara, Plasencia, Parma, Módena y Bolonia. Lodi misma, que en el pasado estaba a favor del emperador, se adhiere a la liga cuando se ve rodeada. Naturalmente, también forman parte de ella Alejandro III y una nueva comuna, la de Alejandría, recientemente creada y llamada así en honor del papa. *Barbarroja,* ocupado con los problemas de Alemania, no es capaz de poner freno a la conformación de la liga. Cuando regresa a Italia, en 1174, ya no puede confiar en que será favorecido por las discordias entre las comunas. Debilitado por la defección de Enrique *el León,* sufre una derrota (batalla de Legnano, 1176). Sin embargo, logra con premura dividir nuevamente al frente enemigo, poniendo fin al cisma y firmando un tratado con Alejandro III (Tratado de Agnani, 1176) y luego una tregua con Venecia, el rey normando y otras comunas (Paz de Venecia, 1177).

La Liga Lombarda

Una vez que consolida su posición en Alemania, define en 1183 su relación con las comunas a través de la Paz de Constanza: éstas adquieren el estatuto de legitimidad para el ejercicio del gobierno al interior de las murallas y en la zona circunstante bajo la forma de una concesión imperial, a la que le corresponde un juramento de fidelidad de los ciudadanos al emperador; se instituye, además, un protocolo para entregar la investidura imperial a los cónsules. Es, por tanto, poco preciso llamar "güelfo" al frente antiimperial, considerando el significado que el término asumirá en el siguiente siglo, porque las comunas, al obtener de nuevo las prerrogativas ya adquiridas antes de las campañas de *Barbarroja,* aceptan el principio de soberanía imperial y se proclaman fieles súbditas del emperador.

De la historia a la ideología: el salto semántico surge

El hecho de que estos sucesos se vean como el triunfo de los partidarios del papa en contra del emperador, luego de más de medio siglo, se debe especialmente a los acontecimientos sucesivos: primero, el tumultuoso desarrollo ciudadano no se detiene ni se enreda en los vericuetos de la jerarquía de poderes dependiente del emperador; después, cuando Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) empieza una nueva fase de hostilidades contra el papado, las ciudades italianas aprovechan la oportunidad para aumentar su autonomía y su poderío a costa de sus rivales.

Ése será el momento en que los términos "güelfo" y "gibelino" se volverán de uso común. Del sentido original poco quedará en realidad, porque los dos apelativos constituirán, en los siglos XIII y XIV, el trasfondo ideológico de conflictos entre ciudadanos, asociados a dinámicas políticas internas y regionales. En el plano de las preferencias políticas dentro de una comuna, la orientación güelfa o gibelina puede responder a una búsqueda de autonomía que empuja a las ciudades nominalmente imperiales a favorecer al papado (como es el caso de Milán) o a aquellas bajo la esfera papal a apoyar al imperio (como es el caso de Forlì); o bien, puede tener lugar por la exigencia de militar en el partido contrario al preferido por una ciudad rival. En la situación interna, sólo de forma muy general es posible reconocer una orientación clara de los organismos populares hacia el partido güelfo o de los nobiliarios hacia el partido gibelino.

Véase también
Historia "Los Estados pontificios", p. 65

LAS CRUZADAS Y EL REINO DE JERUSALÉN

FRANCO CARDINI

***El movimiento cruzado nace en el curso del siglo XI, sin duda como resultado de una larga tradición de luchas entre cristianos y musulmanes, en un contexto en el que, sin embargo, no era posible una inminente agresión a gran escala de parte de estos últimos. En realidad, es consecuencia del proceso general de despertar demográfico, económico y social del mundo eurooccidental que se vive en el universo mediterráneo. De la expedición de 1096 a 1099, ahora comúnmente definida como "primera Cruzada", paradójicamente nace la primera monarquía feudal europea* superiorem non recognoscens.**

LAS AÑEJAS RELACIONES CRISTIANO-MUSULMANAS

Es de uso común, tanto en la tradición historiográfica como en los manuales de escuela, llamar "cruzadas" a una serie de expediciones militares que se inauguran con una empresa originada en la Europa de 1095-1096 y concluida en 1099, con la caída de Jerusalén en manos de algunas columnas de guerreros comandados por príncipes del Occidente europeo, que da lugar a las otras expediciones para el mantenimiento o la recuperación de territorios conquis-

tados y después perdidos en aquel lugar, que los occidentales definen, y aún hoy llaman, Tierra Santa, es decir, el área territorial que fue el escenario de la mayor parte de las historias bíblicas y testigo de la vida terrena de Jesús.

El término "cruzada" es, a decir verdad, tardío: emerge sólo esporádicamente en el curso del siglo XII y no es adoptado de manera definitiva sino a partir de 1300 o 1400. La historia de las cruzadas da testimonio de un proceso evolutivo complejo, que conoce varias fases y objetivos diversos. En efecto: se hacen cruzadas para conquistar y cristianizar el nordeste europeo; para enfrentar y reprimir la difusión de herejías; cruzadas de índole política para derrotar a los enemigos del papado, y, finalmente, cruzadas, o expediciones asimiladas a ellas, entre los siglos XIV y XVIII, para constituir un muro de contención europeo frente al poderío expansionista de los turcos otomanos.

La evolución de las cruzadas

Sólo de forma simplista y superficial, entonces, las cruzadas pueden interpretarse como una fase de la "añeja lucha" entre cristianismo e islamismo. Incluso la guerra es un aspecto intermitente, si bien frecuente, de la profunda relación entre el mundo cristiano (ya sea occidental, es decir, latino; ya sea oriental, es decir, griego, pero también árabe y armenio) y el mundo musulmán, relación que tuvo expresión en un estrecho y articulado intercambio económico, cultural y diplomático. En realidad, el "movimiento cruzado", por una parte, no abarca de ninguna forma el amplio ámbito de las relaciones cristiano-musulmanas y, por la otra, va más allá de ellas, pues también implica la expansión de Europa y su equilibrio político y religioso interno, empezando por la historia de las relaciones entre las Iglesias latina y griega y entre la autoridad eclesiástica oficial y los grupos heréticos.

Naturalmente, entre cristianos y musulmanes se habían dado repetidos enfrentamientos marítimos y terrestres entre los siglos VII y XI. En el curso de éstos, ambas partes recurrieron a su fe, en una común y opuesta "santificación de la guerra", que tanto cristianos como musulmanes justificaban. Asimismo, esto ocurre en una época profundamente religiosa, en la que todos los actos de la existencia (desde los momentos más importantes de la vida hasta las acciones del trabajo cotidiano) eran sacralizados. La guerra no puede, ciertamente, ser la excepción a la regla. Tal situación no impide, sin embargo, la resolución de acuerdos de paz, ni aun la conformación de alianzas "cruzadas" que llevan a enfrentamientos en los que es posible ver a cristianos y musulmanes como aliados en contra de confederaciones de enemigos comunes, también religiosamente mixtas. Los muy frecuentes conflictos del siglo XII en la península ibérica, en Sicilia y en el Mediterráneo, cuyo objetivo es la conquista de o la hegemonía sobre territorios, puertos, islas y rutas comerciales marítimas, tienen esa característica. En el transcurso de ese siglo, no obstante, una renovada energía expansiva y comercial de los pueblos del Occidente europeo, desencadenada por una fuerte explosión demográfica documentada ya a finales del siglo precedente, provoca un movi-

miento que se expresa en el ensanchamiento de centros habitacionales ya existentes y en la fundación de asentamientos nuevos, así como en la extensión de las tierras usadas para cultivo y en un renovado flujo de numerosos peregrinos a los santuarios —costumbre que permite el uso cada vez más frecuente de las vías de comunicación terrestres y el establecimiento de mercados—. En los caminos de peregrinación se desarrollan leyendas de santos y cantares épicos que los marineros-mercaderes-corsarios de las ciudades portuarias itálicas —como Pisa, Génova y un poco más tarde Venecia— difunden por todo el Mediterráneo.

Peregrinos y guerreros

En este contexto nace aquella que habitualmente se llama "primera Cruzada". El exordio de aquel inesperado y en muchos aspectos aún sorprendente movimiento, que implicó probablemente a decenas de miles de personas, entre guerreros y peregrinos originalmente desarmados, fue, con todo, imprevisto y casi casual.

La primera Cruzada

En noviembre de 1095, en Clermont, Auvernia, el papa Urbano II (*ca.* 1035-1099, pontífice desde 1088) se encuentra en Francia para reorganizar la Iglesia recién salida de una profunda reforma institucional y moral. Al final de un concilio que había reunido a algunos de los prelados de la región, Urbano II da un breve discurso ante la aristocracia militar local, en el que exhorta a correr en auxilio de los "cristianos de Oriente", amenazados por unos grupos bárbaros venidos de Persia. En efecto, durante ese siglo las tribus turcas, recientemente islamizadas y unificadas bajo la hegemonía de la tribu de los selyúcidas —provenientes de Asia central a través del altiplano iranio—, se habían esparcido por los territorios del califato abasí de Bagdad. Allí se convirtieron rápidamente en la columna vertebral de la milicia musulmana y ya habían comenzado a amenazar al Imperio bizantino y al califato fatimí de Egipto. Tras derrotar dramáticamente a los emperadores bizantinos en la década de los setenta, comenzaron a ser requeridos como mercenarios al servicio de caballeros de armadura pesada de origen occidental, especialmente normandos. En realidad, la intención original del sumo pontífice en Clermont —como vuelve a hacer algunos meses más tarde, en primavera, durante un concilio cerca de Plasencia— era la de dirigir a Oriente, en un servicio a la religión de mucho mérito y económicamente redituable, a los revoltosos y violentos caballeros que infestaban el centro y norte de Italia, Francia y Alemania occidental, protagonistas de guerras privadas y desórdenes que impedían a la Iglesia continuar con la reorganización de la sociedad.

El Concilio de Clermont

Pero este discurso en Clermont alcanza un éxito repentino y, probablemente, indeseado. Si bien algunos aristócratas hacen caso del llamado papal, son los predicadores itinerantes y con frecuencia indisciplinados quienes

recorren Europa occidental con sus prédicas de penitencia por la proximidad del Juicio Universal y sus indicaciones de que Jerusalén es la meta final de una cristiandad regenerada. El más famoso de estos *prophetae* es Pedro de Amiens, *el Ermitaño* (*ca.* 1050-1115). Detrás de él se organizan hordas de peregrinos desarmados en camino hacia Oriente que, en diferentes momentos, terminan por seguir a los grupos armados con destino a Constantinopla; de ahí —empujados por el emperador de Bizancio, Alejo I (1048/1057-1118), a quien le preocupan estos contingentes demasiado numerosos, indisciplinados e inesperados— proceden hacia Anatolia, la que atraviesan entre 1097 y 1098. Cuando alcanzan Jerusalén la ponen bajo asedio y la conquistan el 15 de julio de 1099, no sin saquearla y masacrar a la población musulmana y hebrea. La ciudad es repoblada con cristianos orientales, expulsados años antes, y con sus correligionarios sirios y armenios. Por un tiempo se prohibió la entrada a musulmanes y judíos.

El reino de Jerusalén

Por qué los líderes de la expedición decidieron marchar sobre Jerusalén es uno de los puntos que nunca ha sido posible explicar cabalmente. Es harto probable que ellos también se hayan dejado arrastrar por el carisma de los *prophetae* que guiaban a los peregrinos. Ha de notarse que la empresa no tiene como guías a nobles o caballeros de origen modesto, por más que hubiere muchos de tal categoría social entre los participantes. En realidad, también partieron de Europa, en 1096, grandes príncipes, quienes, sin embargo, por un motivo u otro, sintieron que su capacidad de acción se había reducido, así que prefirieron probar suerte en otro lugar. Los principales entre ellos fueron Raimundo de Saint-Gilles (1041/1042-1105), conde de Tolosa y marqués de Provenza; Godofredo de Bouillon (1061-1100), duque de Baja Lorena; Roberto, conde de Flandes (*ca.* 1065-1111); Roberto, duque de Normandía (*ca.* 1054-1134), hijo de Guillermo *el Conquistador* y hermano de Guillermo II, rey de Inglaterra, y Bohemundo de Altavilla (1050/1058-1111), hijo de Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085).

La participación de los grandes príncipes

Ninguno de estos príncipes tenía intención de regresar a Europa, aunque algunos lo hicieron después. La mayor parte decide, pues, permanecer en Tierra Santa para hacerse de nuevos dominios. En algún momento surge la necesidad de organizar y encuadrar de alguna manera las nuevas conquistas. En el plano jurídico, se debían restituir al emperador de Bizancio, en vista de que se trataba de territorios pertenecientes al Imperio romano de Oriente, arrebatados por los musulmanes durante el siglo VII. Pero nadie tenía intención de hacerlo, por lo que se pone de inmediato la excusa de que los bizantinos son, desde 1054, culpables del cisma con la Iglesia latina. Entre los capitanes

de los que ya se definían como *cruce signati* (una cruz de tela sobre la ropa era la enseña con la que se simbolizaba la adhesión a la invitación papal en Clermont) se abre camino la idea de ofrecer la soberanía de las nuevas conquistas al papa, como ya había ocurrido en Inglaterra, España y Sicilia. Pero el pontífice no podía aceptar una propuesta que significaría una ruptura definitiva entre él y Constantinopla, que volvería irreversible el cisma. Así pues, los príncipes, que no querían ceder unos a otros, llegan al acuerdo de declarar las conquistas como tierras de la diócesis latina de Jerusalén y de su patriarca, custodio y protector de carácter político-militar (un *advocatus*, según la terminología en uso); para este cargo se elige al envejecido y enfermo Godofredo de Bouillon. La elección busca evitar que el *Advocatus Sancti Sepulchri* sea un personaje demasiado fuerte y enérgico, que habría podido imponer su voluntad. Godofredo, en efecto, acepta el cargo con humildad, pues rechaza ser coronado, como lo requería la tradición, con una corona de oro en el mismo lugar en que Cristo había llevado una corona de espinas. Muere, sin embargo, apenas un año después. En el año 1100 el cargo está de nuevo vacante. Algunos caballeros establecidos en la zona, a fin de impedir que el patriarca, apoyado por el papa, concentrara un poder excesivo, piden al hermano de Godofredo —Balduino, conde de Boulogne (1058-1118, rey desde 1100), quien ya se había apoderado de la ciudad armenia de Edesa en Anatolia meridional (hoy Urfa, en Turquía), de la que se declaró arbitrariamente conde— que acuda en el acto a Jerusalén. Él acepta la invitación y consigue de los príncipes "francos" (como los árabes llaman a los europeos occidentales) lo que su hermano no pudo obtener —o, como dicen los cronistas, rechazó—: la corona del reino de Jerusalén.

La diócesis latina de Jerusalén

En ese tiempo no existía poder terrenal que no estuviera de algún modo sujeto a una autoridad universal, o a uno de los dos emperadores (bizantino o romano-germánico), o al pontífice de Roma. Pero el nuevo reino de Jerusalén no es una emanación de estas autoridades ecuménicas, por más que recibiera después, tácitamente, un reconocimiento *de facto*. Se trataba de una nueva y extraña situación jurídica: el reino nace como objetivamente *superiorem non recognoscens*. En cierto sentido, la primera monarquía "laica" y "moderna" de la Europa cristiana tiene su origen, fuera de Europa, en la primera Cruzada. Paradójico.

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada", p. 52; "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56; "El reino de Jerusalén y los feudos menores", p. 139.

Artes visuales "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641.

FEDERICO *BARBARROJA* Y LA TERCERA CRUZADA

FRANCO CARDINI

En su juventud, cuando sólo era duque de Suabia, Federico* Barbarroja *participa en la segunda Cruzada, entre 1147 y 1148, guiada por su tío Conrado III, rey de Alemania. En esta campaña se distingue por su coraje, valor, inteligencia militar y resistencia. Organiza, 40 años más tarde, ya como emperador, la llamada "tercera Cruzada", durante la cual obtiene importantes victorias en los Balcanes y en Anatolia contra los partidarios del Imperio bizantino y los turcos. Muere accidentalmente al cruzar un caudaloso río en las montañas del Tauro el 10 de junio de 1190. Su repentino deceso da lugar a leyendas escatológicas aún vivas en la Alemania del 1800.

EL INICIO DE LA SEGUNDA CRUZADA

Entre 1144 y 1146 la ciudad armenia de Edesa, conquistada por Balduino de Boulogne (1058-1118, rey desde 1100) y que desde hacía medio siglo era *de facto* el primer principado "franco" de Tierra Santa, es asediada, perdida y reconquistada por Imad al-Din Zengi (*ca.* 1085-1146), *atabeg* turco de Alepo y Mosul dependiente del califato abasí de Bagdad, y por su consejero y protector, el sultán turco selyúcida suní. La noticia provoca un tornado en la cristiandad occidental, ya acostumbrada a considerar al reino "franco" de Jerusalén como el *Outremer* latino y europeo, al cual podían acceder con toda tranquilidad los peregrinos y mercaderes, como si se tratase de un territorio familiar y seguro, protegido por las flotas de las ciudades costeras italianas y fuertemente defendido por la nueva y original institución de la Iglesia romana, las *militiae,* es decir, las órdenes religioso-militares.

En la legitimación de una de estas órdenes, la Orden del Temple o Templarios, colaboró ampliamente el místico cisterciense que era entonces el *maître-à-penser* de la cristiandad de la época, Bernardo de Claraval (1090-1153). Es principalmente gracias a él que el papa Eugenio III (?-1153, pontífice desde 1145) se deja convencer, muy poco después de la caída de Edesa, de la necesidad de organizar, en apoyo a los "francos" de Tierra Santa, un nuevo *iter* militar, es decir, una expedición de auxilio, convocada con la bula *Quantum praedecessores* del 1° de marzo de 1146. Los participantes de ésta —también ellos *cruce signati,* identificados con el signo de la cruz cocido o bordado sobre la ropa, según un uso habitual entre los peregrinos— recibirían, como los que habían partido en 1096, indulgen-

La expedición y la indulgencia plenaria

cia plenaria y una serie de beneficios espirituales y materiales. Así es como se va formando lo que será después la legislación canónica de la cruzada entendida como peregrinaje armado y disposición para el martirio. Bernardo acepta predicar en persona en favor de la empresa, a fin de regular y disciplinar los peligrosos arrebatos religiosos del populacho, que incluso en esta ocasión, como ya había pasado medio siglo antes, se han manifestado a causa de los predicadores itinerantes, sospechosos de incurrir en la herejía, quienes —aprovechando fenómenos naturales, como eclipses, erupciones volcánicas y carestías— anuncian la cercanía del fin del mundo e incitan a borrar de la faz de la tierra a los infieles, empezando, como justo sucedió en 1096, por las comunidades judías.

Los reyes más poderosos de la cristiandad occidental están convencidos de que ellos deben liderar la campaña: primero Luis VII (*ca.*1120-1180, rey desde 1135) de Francia, que parte acompañado de su esposa, la bella y poderosa Leonor de Aquitania (1122-1204), y de un grupo de caballeros y damas de alta alcurnia —una verdadera corte itinerante—, y después Conrado III Hohenstaufen (1093-1152), "rey de los romanos" (es decir, rey electo de Alemania desde 1138) y, como tal, candidato a la corona imperial, quien debía viajar en primer lugar a Roma para recibir ésta de manos del papa. Para Bernardo, la presencia de los máximos monarcas de Occidente es garantía de disciplina y símbolo de la unidad de todos los cristianos bajo la guía espiritual del pontífice. Las armadas, tanto alemanas como francesas, que marchan esta vez libres del peso de los peregrinos desarmados, siguen la ruta militar y atraviesan los Balcanes por invitación del *basileus* Miguel Comneno (1118-1180), emperador bizantino desde 1143. Roger de Altavilla (1095-1154), rey de Sicilia, intenta convencer al soberano francés de pasar por su isla para viajar por mar a Tierra Santa. Su intención era, más bien, utilizar el apoyo del monarca contra sus enemigos principales, los bizantinos, para reforzar el principado de Antioquía, del que era señor en ese momento Raimundo de Poitiers, tío de la reina Leonor. Por su parte, el rey Conrado, emparentado con el *basileus* por ser pariente político de su esposa, Berta de Sulzbach —que había asumido el nombre griego de Irene—, daba por hecha una escala en Constantinopla para fortalecer su alianza con la corte imperial de Oriente. El papa, a su vez, confiaba en que ello serviría para atenuar el cisma, aún reciente.

Dos grandes comandantes: Luis VII y Conrado III

Con la armada alemana, originalmente compuesta de unos 20 000 hombres, viaja un príncipe que contaba escasos 20 años: Federico, duque de Suabia (*ca.* 1125-1190), hijo de Federico *el Tuerto*, hermano de Conrado III. El joven gana reputación en los Balcanes, cerca de Adrianópolis (hoy Edirne, en la Turquía europea), combatiendo valerosa y despiadadamente los ataques de grupos de bandidos. En Tracia una tormenta destruye los campamentos y se cuenta que sólo el pabellón del joven duque de Suabia quedó en pie, un dato particular que su culto y noble biógrafo, el cisterciense Otón,

obispo de Frisinga (*ca.* 1114-1158), también tío materno suyo, no pudo sino interpretar como una señal de predilección divina.

FEDERICO *BARBARROJA* EN LAS CRUZADAS

Federico obtiene fama también durante el accidentado camino a través de Anatolia, en el otoño de 1147. En el curso de éste emergen entre alemanes y franceses signos inequívocos de rivalidad y mutua antipatía, destinados, como sabemos, a dar en el futuro abundantes frutos envenenados.

La "segunda Cruzada" —como estamos habituados a llamarla— se revela un fracaso, ya sea por la rivalidad entre sus líderes, ya sea por las pésimas elecciones que especialmente el rey Luis de Francia hace, como, por ejemplo, poner bajo un largo e inútil asedio a la ciudad de Damasco, ignorando el hecho de que el emir de la ciudad —adversario del *atabeg* turco— podía llegar a ser un importante aliado. A todo ello ha de añadirse el detalle, un poco cómico, de las infidelidades conyugales de la reina Leonor y sus pleitos con su coronado consorte. A inicios de septiembre de 1148, tras una breve visita a Jerusalén, Conrado y su séquito zarpan del puerto de Acre con destino a Constantinopla para celebrar las fiestas de Navidad y partir de allí a Alemania. No sabemos qué impresión haya tenido Federico de Tierra Santa, pero es claro que durante la cruzada tuvo forma de conocer más y mejor a ilustres personajes del imperio, como a Güelfo VI de Memmingen, otro tío suyo; a Enrique, obispo de Ratisbona, y a Ladislao, duque de Bohemia.

Cuarenta años después, el casi septuagenario Federico I, ya desde hace 33 años sacro emperador, retoma sin ningún instante de duda aquel mismo camino hacia la Tierra Santa, cosa que creía su deber como primer soberano de la cristiandad. En octubre de 1187 Jerusalén había caído en manos del sultán de El Cairo y Damasco, Saladino (1138-1193), de quien se hablaba en Europa con terror e incluso admiración. El 27 de marzo, domingo de *Laetare Jerusalem,* el emperador presencia en la catedral de Maguncia una *Curia Jesu Christi,* una "Corte de Jesucristo", durante la cual no se sienta en el trono imperial, para que pueda ocuparlo Cristo rey. El legado apostólico lee la bula pontificia *Audita tremendi,* después de que el soberano pronuncia solemnemente su voto de peregrino junto con su primogénito Federico VI de Suabia (1167-1191) y muchos otros señores del reino. El peso de la regencia durante la ausencia del soberano, que de cualquier modo había pacificado enérgicamente el imperio, recae sobre su otro hijo, Enrique (1165-1197, emperador desde 1191), "rey de los romanos" (es decir, de Alemania y de Italia). Algunos documentos, en parte apócrifos, hablan sobre las relaciones diplomáticas entre Federico, Saladino y el mismísimo *Viejo de la Montaña,* líder de la Secta de los Asesinos, un grupo radical musulmán. Parece que Federico fue, en tal circunstancia, uno de los

Federico y la propaganda de guerra

geniales inventores de un género destinado a tener enorme fortuna: la propaganda de guerra.

El ejército cruzado imperial es convocado en Ratisbona el 23 de abril de 1189, vigilia de la fiesta de san Jorge, y se mueve de allí el 11 de mayo siguiente, de nueva cuenta por una ruta terrestre a través de los Balcanes. Federico había mandado mensajes diplomáticos al rey de Hungría, al príncipe de Serbia, al *basileus* Isaac II Ángelo (*ca.* 1155-1204) y al sultán selyúcida de Rum —enemigo de Saladino—. El itinerario de la armada pasa por Viena, Estrigonia, Belgrado, Niš, Sofía y Filopópolis, adonde es necesario entrar por las armas (la segunda Cruzada no había dejado un buen recuerdo en la península balcánica). Durante el viaje las relaciones con el Imperio bizantino empeoran, al punto de que Federico piensa en la posibilidad de un ataque directo a Bizancio. Poco después Adrianópolis cae conquistada por la fuerza.

En estas condiciones, por más que tratara de evitarse el conflicto frontal no era completamente seguro el pasaje por Constantinopla: el *basileus*, de cualquier forma, no lo habría consentido. Así pues, se negocia la contratación de las embarcaciones necesarias para trasladar las tropas a Galípoli, a través del estrecho de los Dardanelos, maniobra que se completa hacia el final del invierno. Las promesas de amistad de Kilij Arslan, sultán de Rum, se revelan falsas; su capital es conquistada el 18 de mayo de 1190. Con la ayuda de los príncipes armenios, que estaban dispuestos a rendirle homenaje feudal, Federico decide atravesar la cadena montañosa del Tauro. Allí, sin embargo, cuando cruzaba el cauce del Göksu (Salef para los árabes, Kalikadnos para los griegos), Federico es engullido por la corriente —o quizá sufre un infarto por haber entrado en la gélida corriente en el calor del final de la primavera asiática— el 10 de junio. No es improbable que haya muerto por haber tomado un riesgoso baño a los casi 70 años, edad para aquellos tiempos ya venerable. Además, el largo viaje a caballo debió de haber sido una dura prueba aun para su extraordinaria resistencia.

La incertidumbre de las circunstancias de su muerte depende, de cualquier modo, del carácter épico y martirológico que las fuentes presentan al evocar aquel trágico momento. Su hijo Federico, postrado en cama por la fiebre, dirige los complicados y un poco macabros ritos fúnebres de la época: el cuerpo del soberano es hervido; sus órganos se entierran en la catedral de Tarso y la carne en la de San Pedro de Antioquía. No sabemos si los huesos reciben asilo en la catedral de Tiro o en la de Acre. Su perdido sepulcro dará lugar más tarde a la leyenda de que el emperador nunca falleció, sino que se quedó dormido en las raíces de la montaña de Hyffhäuser, en Turingia, de las que saldrá en el fin de los tiempos para guiar a los batallones de los elegidos contra las hordas del Anticristo. En 1815 el poeta Friedrich Rückert compone, sobre este tema, la balada *Der alte Barbarossa,* cuyo verso *chiave* dice: *er ist niemals gestorben,* "él nunca murió". En 1878 una expedición alemana conducida por Johann Sepp y Heinrich Prutz intenta

El fin de Barbarroja

localizar los distintos sepulcros de *Barbarroja,* ahora numen tutelar del nuevo Imperio alemán. Sobre el presunto lugar de su muerte se coloca una lápida conmemorativa.

Véase también

Historia "Las cruzadas y el reino de Jerusalén", p. 47; "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56.
Música "Música y espiritualidad femenina: Hildegarda de Bingen", p. 726.

EL NACIMIENTO DE LAS ÓRDENES DE CABALLERÍA

BARBARA FRALE

Las órdenes religioso-militares nacen en los tiempos de la primera Cruzada, animadas por la misma espiritualidad que había empujado a la cristiandad de Occidente a acudir a Palestina para defender a la población cristiana en peligro. Se componen de caballeros laicos, guerreros de profesión, que deciden entregar su vida a la defensa de la fe. Los Templarios y los Hospitalarios, las dos órdenes más grandes, forman la columna vertebral del ejército cristiano en Tierra Santa, a las que se añaden otras, como la Orden de San Lázaro y la de los Caballeros Teutónicos, creadas poco después y con misiones específicas.

LOS HOSPITALARIOS

Alrededor de 1050 algunos mercaderes amalfitanos fundan en Jerusalén un hospital para atender a los viandantes que se enferman en su peregrinaje a los Santos Lugares. Su jefe se llama Gerardo *el Hospitalario* (*ca.* 1040-1120), aunque los historiadores consideran como fundador de la orden al maestre Raimundo de Le Puy (1083-1169). El centro médico es contiguo al monasterio benedictino de Santa María Latina y es administrado por laicos conversos, que viven como profesos regulares y tienen una capilla dedicada a san Juan el Limosnero (pero después de 1100 se dedica a san Juan Bautista, por ser un santo más conocido en Occidente). En 1113 Pascual II (1053/1055-1118, papa desde 1099) concede un privilegio titulado *Pie postulatio voluntatis,* que vuelve caritativa a esta institución, un ente religioso autónomo, a fin de poner las bases para hacerla depender de la Santa Sede, hecho que ocurre en 1154 con el privilegio *Christianae fidei religio,* gracias al cual la orden gozará de una libertad particular, al estar desvinculada de la autoridad de la

jerarquía eclesiástica secular. El Hospital de Jerusalén, más tarde capaz de acoger hasta 2 000 pacientes, ofrece a los enfermos tratamientos médicos de vanguardia, quizá gracias a los aportes de la vecina y avanzada medicina árabe. Terapia física y atención tanto alimentaria como espiritual tienen como objetivo devolver a los desamparados huéspedes la salud del cuerpo y del alma.

La precariedad del reino de Tierra Santa

En una fecha incierta entre 1136 y 1160 los Hospitalarios asumirán también el deber de la defensa armada, además de continuar con su misión de asistencia, que será por siempre su vocación principal, pues el reino cristiano de Tierra Santa vive en un estado continuo de precariedad, rodeado de poderosos enemigos y bajo la constante amenaza de ataques imprevistos. La nueva faceta militar de los Hospitalarios será copia de la de los Templarios, una institución religiosa fundada pocos años antes específicamente para la protección de Jerusalén y el Sepulcro, inspirada en un modelo de espiritualidad definitivamente innovador: como en la Orden del Temple, la función militar no recae jamás en una persona que ya tenga la función religiosa, pues ambos entes tienen capellanes a quienes está prohibido el uso de las armas.

Los Templarios

El pacto de mutua asistencia

Hacia el año 1114 un caballero francés llamado Hugo de Payns (*ca.* 1070-1133), fiel al conde Hugo de Champaña y titular de un feudo cercano a Troyes, funda en Jerusalén una confraternidad de militares que asumen el voto de defender a los peregrinos en viaje de los ataques de bandidos musulmanes. Esta idea se remonta a otras experiencias de vida religiosa típicas de mediados del siglo XI y puede asimilarse al caso de los conversos; en particular, se asemeja a algunas iniciativas del sur de Francia y de la península ibérica, donde en ese entonces estaba en proceso la reconquista contra la ocupación islámica: guerreros laicos se dedican temporalmente a la defensa de santuarios en un pacto de mutua asistencia, por el cual ofrecen protección a los religiosos encargados de estos lugares de culto a cambio de oraciones y beneficios espirituales.

Hugo de Payns y sus compañeros (nueve en total, según el testimonio de Guillermo, arzobispo de Tiro, o cerca de 30, según Miguel *el Sirio*) viven gracias a la limosna de la gente, encuentran inspiración en un principio de pobreza evangélica y se definen como “los pobres compañeros de Cristo”. Hacia 1127 Hugo de Payns hace un viaje a Occidente para difundir la iniciativa y reclutar nuevas fuerzas de la caballería europea. De hecho, el rey de Jerusalén quiere transformar la confraternidad en un ente religioso estable, necesitado de refuerzo y ampliación para usarlo en la defensa militar del reino. En una carta a Bernardo de Claraval (1090-1153), el teólogo más influyente

de la época, de gran estima incluso en la curia romana, el soberano le suplica que tome bajo su protección dicho proyecto, mediante la redacción de una regla "no en desacuerdo con los clamores de la batalla" para estos monjes. El abad cisterciense es convocado, en realidad, para resolver un problema espinoso: el de hacer compatible la conversión a la vida religiosa y el servicio a las armas, que en el ambiente monástico tiende a ser visto como una práctica impía. No sin dudar en un principio, Bernardo acaba por apasionarse con el ideal de Hugo de Payns, así que pone al servicio de la causa el peso de su influencia espiritual, unido al de todos sus conocidos. El religioso resuelve el gran dilema que pesa sobre el destino de la orden al señalar como finalidad de la lucha armada la sola actividad defensiva: para el monje-guerrero el combate es una forma de humillación, de penitencia; lucha contra el enemigo para expiar sus propios pecados, como lo hace en su interior contra el mal y las tentaciones.

Los tres votos monásticos

En enero de 1129 se reúne en Troyes un concilio al que acude incluso un legado papal, el cardenal Mateo de Albano. Allí la nueva orden religioso-militar recibe una regla basada en la benedictina, con alguna influencia de la espiritualidad agustina. Los frailes hacen los tres votos monásticos de pobreza, obediencia y castidad, y son divididos en dos categorías jerárquicas según la función que cumplirán en las operaciones militares: el rango más alto es el de los caballeros *(milites)*, nacidos en la aristocracia militar y con la posibilidad de combatir a caballo con la armadura usual de la época; al rango inferior pertenecen los sargentos *(servientes)*, quienes provienen de otras clases sociales y tienen tareas de servicio. Los sargentos portan hábitos oscuros, pero los caballeros gozan del privilegio de portar vestimenta blanca en señal de la pureza de costumbres y de corazón que debe caracterizar su vida. El rey de Jerusalén dona a la nueva orden un ala de su palacio como residencia oficial; el edificio se levanta cerca de unas ruinas que supuestamente son las del antiguo Templo de Salomón, de modo que la gente comienza a llamar a estos monjes armados *Milites Templi* y, después, *Templarii*.

Una orden que depende sólo del papa

Hacia 1136 san Bernardo escribe un tratado titulado *De laude novae militiae,* en el que exalta la figura del Templario y hace alabanza de su gran utilidad para la sociedad cristiana de la época, que tiene muy presentes los ideales de la cruzada. En 1139 Inocencio II (*ca.* 1080-1143, papa desde 1130) confiere a la orden un privilegio fundamental intitulado *Omne datum optimum,* en virtud del cual obtendría independencia de cualquier autoridad religiosa o secular, excepto del papa mismo, ante quien deberían responder. En dos o tres décadas la orden crece desmesuradamente gracias al favor de los papas, los reyes, los nobles, pero también de la gente común que dona sus bienes y entrega a sus hijos para que se vuelvan Templarios, pues por la reputación de heroísmo ganada en Tierra Santa éstos se consideran los verdaderos héroes de la fe que eligen servir

a Dios mediante una suerte de martirio. En 1147 el papa Eugenio III (?-1153, sumo pontífice a partir de 1145) les otorga el privilegio de portar una cruz roja en el hombro izquierdo, como recuerdo de la sangre derramada en defensa de la cristiandad.

Los Caballeros Teutónicos, la Orden de San Lázaro y otras fundaciones medievales menores

Durante la tercera Cruzada un grupo de guerreros asociado a la figura del *landgrave* de Turingia se separa del ejército del emperador Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), que es conducido por vía terrestre, prefiriendo alcanzar Tierra Santa por mar. Una vez desembarcados, preparan un hospital ambulante, construido con cualquier material que tienen a mano, como las velas de los barcos, que son usadas para fabricar las tiendas necesarias. La autoridad de Tierra Santa y los papas favorece a la confraternidad alemana, que en febrero de 1191 Clemente III (?-1191, papa desde 1187) pone finalmente bajo protección especial de la Santa Sede. El hospicio posee una iglesia dedicada a la Virgen María, por lo que el grupo recibe el nombre de *Fratres Domus Hospitalis Sancte Marie Theutonicorum in Jerusalem*. El 5 de marzo de 1198, a pocos meses de la muerte sorpresiva del emperador Enrique VI (1165-1197), acaecida en Sicilia, algunos príncipes y nobles alemanes que han seguido al emperador en su voluntad de realizar una cruzada se reúnen en el cuartel general de los Templarios en Acre, en presencia del rey de Jerusalén, del patriarca, de los maestres del Temple y del Hospital, además de algunas otras autoridades laicas y eclesiásticas de Tierra Santa. Ahí deciden que también la fundación teutónica debe transformarse en una orden religioso-militar para contribuir a la defensa de Tierra Santa, como ya había pasado con los Hospitalarios. Su institución oficial tiene lugar el 19 de febrero de 1199, por voluntad de Inocencio III (1160-1216, papa a partir de 1198); pero no es sino hasta el reinado del emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) cuando la Orden Teutónica obtiene consistencia y prestigio notables, incluso a raíz de la estima que el emperador siente por el cuarto maestre, Hermann von Salza (*ca.* 1209-1239). Gracias a la influencia de Federico II, en 1220 la orden recibe de manos de Honorio III (?-1226, papa a partir de 1216) el privilegio de vestir un manto blanco con una cruz negra, lo que representa una victoria moral sobre los Templarios, que hasta ese momento habían defendido ferozmente la prerrogativa del manto blanco como una concesión de enorme prestigio exclusiva de ellos.

Transformación en orden religioso-militar

En Jerusalén, poco después de la conquista cruzada, surge un hospital especial para los peregrinos afectados de una enfermedad que la sociedad del momento considera un terrible azote de Dios: la lepra. Ubicado fuera de las murallas de la ciudad, en un sitio aislado para garantizar la seguridad

contra el riesgo de contagio, la leprosería de Jerusalén es un edificio cercano a la torre de Tancredo, próximo a una puerta secreta que lleva el nombre de San Lázaro. Ya desde las primeras décadas del siglo XII comprende un convento con iglesia, un claustro, una sala capitular, un refectorio y dos dormitorios separados para los *fratres* enfermos y para los sanos que asisten a los primeros. El principio inspirador de la Orden de San Lázaro es el de la caridad cristiana, según lo que Jesús había ordenado durante el lavatorio de pies a los discípulos, en la tarde de la última cena: el cristianismo debe ser, ante todo, un servicio gratuito para los demás, especialmente los que, como los leprosos, se encuentran en una condición desesperada, privados de todo apoyo y vistos con desprecio. El valor de este ideal llama la atención sobre la benevolencia de la sociedad cristiana occidental, lo que trae consigo un incremento de las donaciones. Tal vez es por iniciativa de san Luis de Francia (1214-1270, rey desde 1226), monarca particularmente sensible a la causa cruzada y a la tutela de los leprosos, que la fundación, poco antes de 1244, asume también el honor de defender por las armas el reino de Tierra Santa, ya entonces gravemente golpeado por la Reconquista islámica. Los caballeros que se infectan de lepra y se convierten así en "enfermos perpetuos", como se decía, pueden continuar sirviendo al Estado cristiano, ser útiles al contingente del reino cruzado, manteniendo al mismo tiempo su dignidad de guerreros.

La leprosería

Entre los siglos XI y XII surgen diversas iniciativas que pueden ser encuadradas en el contexto de las órdenes religioso-militares, incluso si no conocen nunca un desarrollo ni una forma institucional como los de las órdenes mayores. Entre ellas están la Orden del Santo Sepulcro, nacida de una asociación religiosa de laicos hospedados por los Canónigos del Sepulcro de Jerusalén, que sin embargo no parece haberse hecho cargo de la defensa armada del reino de Tierra Santa; la Militia Christi de Livonia, una fundación de inicios del siglo XIII enfocada en extender el cristianismo en el norte de Europa, donde vivían pueblos aún paganos, y otras asociaciones, como la Orden de Calatrava (1150), la de Santiago (1161) y la de Alcántara (1177), todas creadas en el área ibérica, donde el riesgo de un enfrentamiento armado con los vecinos musulmanes fue un problema constante.

Otras órdenes menores

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "Las cruzadas y el reino de Jerusalén", p. 47; "Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada", p. 52; "La caballería", p. 177; "El caballo y la piedra: la guerra en la edad feudal", p. 232.

LA RECONQUISTA

CLAUDIO LO JACONO

El islam ibérico, después del fin del califato de Córdoba, conoce cerca de medio milenio de historia, no de significativa importancia política, pero sí sustancial para el progreso artístico y científico de la humanidad y para la formación de una cohesionada identidad cultural de la cristiandad ibérica empeñada en la Reconquista, que, iniciada en 1070, se extenderá hasta el siglo XIII. La expulsión final de los musulmanes en el siglo XVII satisface el extremismo del bando cristiano, pero genera a la vez una profunda crisis económica, disfrazada sólo en parte por la afluencia del oro americano.

LOS HECHOS

El brusco final del califato de Córdoba en 1031 no implica el fin de la presencia islámica en la península ibérica, pero da inicio a un proceso de lento desmantelamiento político y militar y al respectivo progreso del antagonismo cristiano. En efecto: se abre una fase nueva, conocida como "reinos de taifas", que indica el proceso histórico, de unos 40 años, de fragmentación en pequeños reinos, emiratos y sultanatos de aquello que por un cuarto de milenio había sido el poderoso y monolítico dominio omeya.

De las ruinas del califato surgen rápidamente dominios musulmanes de los bereberes —entre los que estaban los hammudíes de Málaga y los ziríes de Granada—; de los *saqaliba*, es decir *Schiavoni*, de origen eslavo o en general caucásico, como los amiríes de Valencia, y finalmente de los árabes. Estos últimos se organizan en Zaragoza en primer lugar con la dinastía de origen yemenita de los tugidíes y luego con la de los hudíes. Mientras tanto, en Toledo gobierna, de 1018 a 1081, la dinastía Banu Di-I-Nun, que después cede el poder a los aftasíes, quienes desde 1022 ya tenían el control de Badajoz. Por último, en Sevilla se establecen los abadíes, descendientes del *qadi* (juez) Abu al-Qasim Muhammad ibn Abbad (1027-1095), que asume por un periodo el control de Córdoba, gobernada de 1031 a 1069 por algunos descendientes de Abú'l Hazm Yahwar bin Muhammad. Se trata, pues, de una constelación de taifas que buscan consagrarse y legitimarse mediante la generosa protección de literatos y pensadores, con la esperanza de gozar de un poco de la luz generada por la fama de éstos.

Los dominios bereberes

Los antagonistas cristianos también se organizan de un modo más eficaz que en el pasado. Al antiguo reino asturleonés se añaden pronto los reinos

de Castilla —hasta 1032, condado dependiente de León— y de Aragón, así como el condado de Barcelona, mientras que el reino de Pamplona, después Navarra, continúa gobernando las regiones vascas de las zonas más septentrionales de los Pirineos, hasta su forzada unión con el reino de España a inicios del siglo XVI.

Si la Sevilla abadí se convierte en la metrópoli más importante de al-Ándalus, extendiendo sus dominios a Córdoba (1070) gracias a al-Mu'tadid (1040-1095), la caída de Toledo en manos de Alfonso VI de León y Castilla (1040-1109, rey de León de 1065 a 1071 y de Castilla desde 1072 a 1109) —los dos reinos no se unirán establemente sino hasta 1230— tiene un enorme impacto psicológico en los cristianos, no sólo porque se trata de la primera ciudad musulmana importante en ser conquistada, sino también porque hace cristiana la antigua capital visigoda. Es el primer paso para una fatigosa, pero prometedora, reconquista.

La victoria de Sagrajas

En 1078 la población de la propia Sevilla prueba la amarga condición de *mudéjar* (del árabe *mudàggian*, "domesticado"), pero la inevitable ruina de al-Ándalus es en ese instante impedida por el sultán de los bereberes almorávides, a quien emisarios de Sevilla, Badajoz, Córdoba y Grada piden su intervención en 1086.

Para prolongar la vida del islam ibérico parece bastar la aplastante victoria islámica de Sagrajas, cerca de Badajoz, lograda el 23 de octubre del mismo año, pero resultará claro, incluso para los más optimistas musulmanes de al-Ándalus, cuán poco altruista resultó la ayuda prestada por Yusuf ibn Tašufin (*ca.* 1006-1106).

Los señores más importantes de los *Muluk al-Tawaif,* salvo los hudíes, desaparecen todos de formas brutales y repentinas: en Granada y Sevilla en 1090 y un año después en Córdoba, que busca inútilmente una alianza con Alfonso VI. Es justamente en combate contra los almorávides que en 1099 cae el Cid (1043-1099), señor de Valencia (pero por largo tiempo al servicio del musulmán al-Muqtadir, señor de Zaragoza), ciudad que arrebató a los amaríes.

Son otros musulmanes los que hacen caer del trono a los almorávides, también bereberes y provenientes de las mismas regiones norteafricanas de Yusuf ibn Tašufin: los almohades. Éstos ya se habían puesto en marcha en 1123-1124 para deshacerse de los almorávides, a quienes se consideraba herejes. Llegan a al-Ándalus en 1145-1146, por invitación de los propios habitantes; ahí los enfrenta con escaso éxito el almorávide Muhammad ibn Ghaniya (siglo XII). Que los almohades son aún más intolerantes que los almorávides se dan cuenta no sólo las comunidades judías y cristianas norteafricanas, duramente perseguidas y casi destruidas por la furia puritana de los nuevos señores, sino también los musulmanes de al-Ándalus.

El 18 de julio de 1195 a la victoria almohade de Alarcos sobre el rey Alfonso VIII de Castilla (1155-1214, monarca desde 1158) sigue la devastadora

derrota musulmana de Las Navas de Tolosa (16 de julio de 1212), que marca el inicio del fin del predominio islámico en tierra ibérica.

La última fase de la Reconquista

Casi todos los dominios musulmanes caen en manos de varios Estados cristianos entre los siglos XI y XIII. Éste es también el destino, entre otras ciudades, de Córdoba, Almería, Badajoz, Murcia, Niebla, Valencia y Zaragoza, urbe que, antes de las conquistas almorávide en 1110 y aragonesa en 1118, había puesto bajo su control, en 1076, a Dénia y a las islas Baleares, cuyo emir Mujahid al-'Amiri (960-1044) había intentado, en 1015-1016, conquistar Cerdeña (que se recuerda en las crónicas locales con el nombre de Mugetto o Musetto), antes de ser expulsado por una inusual alianza entre Pisa y Génova.

La única taifa que sobrevive por más tiempo es el sultanato de Granada, pero sólo porque entre 1237 y 1492 se consuela con la humillante condición de vasallo de Castilla, cuyo celo antiislámico no es lo que se diga firme, amansado por el cobro —cosa frecuente— de monedas de oro contantes y sonantes de Granada, que consiente al sultanato una supervivencia política poco más que formal. Entre la derrota musulmana de Las Navas de Tolosa y enero de 1492 pasan 280 años, periodo largo y extraordinariamente productivo en el ámbito cultural, lleno de satisfacciones políticas para los reinos cristianos y de amargas desilusiones para los musulmanes. Son tres siglos de continuas guerras y treguas, de asfixiantes tributos y de intrigas, de alianzas y traiciones, en las que no siempre figuran partidos de musulmanes de un lado y de cristianos del otro. El benimerín Abu Yusuf Yaqub (siglo XIII) representa la última esperanza andalusí. Habiendo cruzado en 1275 el estrecho de Gibraltar, Abu Yusuf entra a Algeciras, cedida por Granada con la esperanza de que aquella tercera invasión norteafricana la salvara de los castellanos. La victoria naval de Abu Yusuf cuatro años más tarde, en las mismas aguas de Algeciras, parece compensar al sultanato nazarí el sacrificio hecho. Para su desgracia, el siguiente soberano benimerín, Abu Yaqub, no puede continuar con la campaña, obligado a confrontar en su propia patria la creciente hostilidad de los ziyánidas de Tlemecén.

Declive musulmán

Resulta inútil la tardía tentativa efectuada por el benimerín Abu l-Hasan Alí (1297-1351). La derrota sufrida en el río Salado el 30 de octubre de 1340 pone una lápida sobre las esperanzas andalusíes de supervivencia.

En la espera de algún milagro que pueda enderezar el desgastado mapa político y militar, los nazaríes continúan viviendo en su espléndido palacio de la Alhambra (*la Roja,* por el color del material usado o por el sobrenombre de su epónimo), hasta que el último sultán, Muhammad XII (*ca.* 1460-1533), conocido como Baobdil *el Chico* o *el Desdichado,* debe ceder al asedio final de los Reyes Católicos y a sus no poco generosas condiciones de paz.

No acaba en aquel año la presencia islámica en España. Tratando de no sobresalir demasiado, entregados con pericia al humilde trabajo de los campos, lo que queda de musulmanes se somete a las crecientes humillaciones y a una feroz discriminación. La salvaje represión del siniestro cardenal Jiménez de Cisneros (1436-1517) obliga a muchos de ellos a realizar conversiones que dan lugar a la acuñación de la palabra *morisco*. Es éste un fenómeno muy diferente de la cristianización voluntaria de los *tornadizos*. En esta permanente pesadilla, los musulmanes andalusíes resisten por más de un siglo, hasta su definitiva expulsión, decretada a inicios del siglo XVII. Se benefician de su trabajo y de sus dotes el norte de África y el Imperio otomano, mientras que España comienza a atravesar una dramática crisis agrícola, apenas disimulada por el parasitario oro americano, traído desde el Nuevo Mundo por los conquistadores.

La expulsión definitiva

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "Los países escandinavos", p. 91; "Los reinos cristianos de España", p. 120; "Reinos de taifas: los Estados musulmanes de la península ibérica", p. 124.
Artes visuales "España: Ripoll, Taüll, Jaca, Bagüés, León", p. 662.

Los países

LOS ESTADOS PONTIFICIOS

IVANA AIT

La construcción y organización de esta nueva configuración territorial son el resultado de un largo y articulado proceso que precede al nacimiento y evolución del poder de los papas. Si en torno al siglo VIII los obispos de Roma se hacen de instrumentos ideológicos, además de jurídicos y económicos, para entrar en el tablero político de la Italia altomedieval, no es sino hasta el final del siglo XII que logran ejercer formas de jurisdicción territorial.

PRIMERAS POSESIONES TERRITORIALES

Es necesario recordar que los Estados pontificios tienen como base un elemento esencial: la posesión de tierras por vía legal. Se forman en primer lugar del conjunto de territorios que en un tiempo pertenecieron a Bizancio y que luego fueron donados por los reyes francos a los papas, en el curso del siglo VIII. Conformado por núcleos bizantinos del ducado romano, además de Roma y gran parte del Lacio, del territorio de Perugia, de la Pentápolis (las cinco ciudades: Rímini, Pésaro, Fano, Senigallia y Ancona), y extendido a gran parte del ducado longobardo de Spoleto, el complejo territorial se presenta más bien desarticulado y poco coherente por la existencia de centros de poder local, representados por barones romanos, y por las pretensiones continuas de los emperadores.

Con los papas que reformaron la separación entre Iglesia y sociedad laica, en particular con los romanos, contrarios a un papado cercano al imperio, se llega a un punto de inflexión que pone a la Santa Sede "en la necesidad casi automática de formular nuevas soluciones en lo que respecta [...] a sus bases territoriales" (Antonio Sennis, *Atlante storico-politico del Lazio,* 1996). León IX (1002-1054, pontífice desde 1049) logra asegurar un vasto territorio en la región de Campania al arrebatárselo a la poderosa familia romana de los Tusculanos. Con la misma intención avanza hacia la Sabina, donde, aunque con menor éxito, entra en alianza con la rica y poderosa abadía de Farfa. En cualquier caso, estas victorias contribuyen a debilitar a las familias de barones romanas, dueñas de centros de poder en el Lacio. Continúa esta labor Nicolás II (*ca.* 980-1061, papa desde

Un "reino" poco coherente

1058), quien obtiene buenos resultados en Sabina a través de la fundación, o refundación, de fortalezas que se vuelven bases de control territorial; es el caso de Roccantica y Montasola, abandonadas desde hacía tiempo y repobladas por orden papal. A cambio de la protección concedida por el pontífice, los nuevos habitantes deben pagar un tributo a la Iglesia.

La difícil fase de los papas reformadores

Los papas empeñados en la reforma no siguen una política exactamente lineal de crecimiento de sus posesiones, pues recurren incluso a documentos falsos, como la supuesta Donación de Constantino *(Constitutum Constantini)*. Redactada con toda seguridad en Roma durante la segunda mitad del siglo VIII, ésta se vuelve el punto de referencia más importante, especialmente en la segunda mitad del siglo XI, "en el ámbito de la aspiración papal al reconocimiento del derecho a un espacio político" (Massimo Miglio, "Progetti di supremazia universalistica", en *Storia medievale,* 1998). Gregorio VII (*ca.* 1030-1095, pontífice desde 1073) recurre a este documento para fundamentar sus reivindicaciones sobre las "tierras de San Pedro" y para obtener la deseada *libertas ecclesiae.* Para alcanzar la independencia de los normandos y, en especial, de su líder, Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085), es necesario hacerse de un amplio territorio y de los medios "temporales" necesarios para gobernarlo. En este contexto, el acuerdo con los habitantes del castillo de Albinium, cercano a Narni, por el que se prevé la construcción de una fortaleza para mantener una guarnición y recibir auxilio militar de los pobladores del lugar, representa el nacimiento de un nuevo núcleo de autoridad papal, bajo el modelo de Roccantica y de Montasola.

La Donación de Constantino

"Al final del siglo XI, en realidad, la situación territorial de los papas no resulta especialmente diferente, a pesar de los 50 años de lucha por la reforma, incluso si ésta había dado resultados concretos en lo que respecta a la administración y la reconquista del prestigio papal" (Daniel Waley). El papado, cercado por los normandos, quienes hacen frecuentes incursiones en el sur del Lacio, y por las familias con título de baronía, a fin de proseguir con su política de extensión territorial y de reafirmar su dominio, se ve obligado a recurrir al apoyo del poderío de los grandes propietarios romanos, así como de otras entidades políticas y militares de la península; rara vez el poder imperial interviene en la situación como un elemento determinante.

Las huellas de un efectivo funcionamiento de la autoridad territorial del papa son escasas, por lo menos hasta mediados del siglo XII, cuando se tiene noticia del nombramiento de un funcionario, el rector para la Campania, aunque no se conocen ni sus funciones ni qué autoridad ejercía.

La adquisición de territorios

La situación cambia en el momento en que la presencia imperial en Italia central se vuelve un hecho incontrovertible, pues elimina de la competencia a las demás potencias, con excepción de las poderosas casas romanas. Mediante el Tratado de Constanza (1153), el emperador Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) promete al papa la restauración de su poder territorial, promesa que nunca fue cumplida, en vista de la prevaricadora política del emperador en relación con Italia, de modo que el nuevo papa, Adriano IV (*ca.* 1100-1159, sumo pontífice desde 1154), decide reclamar la restitución de algunas zonas, entre las que estaban las posesiones comprendidas entre Acquapendente y Roma, el ducado de Spoleto, además del reconocimiento de la exención del impuesto imperial (el *dofrum*) sobre el patrimonio territorial del papa. Es así que el pontífice continúa buscando nuevos puntos de apoyo, como son los centros de autoridad papal en las tierras patrimoniales. Para ello recurre a la adquisición de propiedades puestas en venta por las excesivamente endeudadas baronías romanas. Tales adquisiciones se ven favorecidas por una mejor organización del sistema de tasación, el cual prevé diversos réditos fiscales, como los diezmos (una cuota de la siembra generalmente correspondiente a la décima parte) y las *annate* (el pago del equivalente a un año de los ingresos provenientes de un cargo eclesiástico, efectuado en el momento de la toma de posesión), que contribuyen a colmar las arcas de la Iglesia de Roma. Se adquieren más de 20 castillos que, aunque en dependencia directa de la Iglesia *(castra specialia Sanctae Romanae Ecclesiae)*, se entregan al control de los dueños anteriores, quienes deben, además, defenderlos. La más importante de estas fortalezas es Orvieto, cuyos habitantes hacen un juramento de fidelidad a la Iglesia. Muy diferente es el caso de Acquapuzza, en las cercanías de Sezze, conquistada sólo después de un largo y extenuante asedio dirigido por la caballería e infantería romanas.

El Tratado de Constanza de 1153

En la segunda mitad del siglo XII sólo existen dos fuerzas capaces de contender contra el papado por el dominio territorial de la región: el imperio y la comuna de Roma. En este crítico periodo la determinación de los papas logra mantener vivas las reivindicaciones sobre el centro de Italia. Gracias a una atenta obra de compilación de documentos, la curia romana se ve en la posibilidad de demostrar a todas luces sus reivindicaciones *(Liber Censuum)*. A pesar de la fragilidad de la situación, parece que sigue su marcha una cierta actividad administrativa. Durante el pontificado de Urbano III (?-1187), de 1185 a 1187, un caballero milanés es nombrado *balìa in Campagna,* un cargo con funciones más militares que administrativas: se encarga, en efecto, de defender las tierras papales de las amenazas de la agresión imperial, y conquista, además, Perugia, Orvieto, Narni, Viterbo y casi toda la Campania.

La construcción de la monarquía pontificia

La fase de la reconquista papal

El tratado estipulado por Clemente III (?-1191, papa desde 1187) con los romanos en mayo de 1188 restituye al papado la sede romana. El papa, en consecuencia, firma un pacto con el emperador por el que se le consignan las tierras y algunas ciudades situadas, las más, en Etruria. Durante estos años continúa con la recolección de documentos que justifiquen los derechos de dominio territorial de los pontífices. El *Liber Censuum,* obra de compilación y conservación, se utiliza especialmente en el momento en que se apela a la donación imperial para justificar la autoridad papal sobre el centro de la península, primero con Celestino III (papa de 1191 a 1198) y después bajo Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198).

La muerte de Enrique VI

El nacimiento efectivo de los Estados pontificios tiene lugar gracias al vacío en el poder como consecuencia de la muerte sorpresiva del emperador Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191). Celestino III envía representantes al ducado de Spoleto y a las Marcas de Ancona, territorios que reclama con el pretexto de las donaciones carolingias. Sus oficiales obtienen juramentos de fidelidad en algunas ciudades, como Perugia y Spoleto. Consagrado en 1198, Inocencio III, miembro de una poderosa familia de la Campania, afianza muy pronto su autoridad sobre Roma, mediante la elección de un nuevo senador; en poco tiempo extiende su soberanía a los territorios circunstantes. Recibe el juramento de fidelidad de ciudades y barones y derrota la resistencia de otros puntos, como Narni, Montefiascone y Orvieto. Reconquista las Marcas de Ancona, a donde, apenas consagrado, envía a dos cardenales; también retoma rápidamente el ducado de Spoleto, cuyo control confía al cardenal de Santa María en Aquiro, nombrado rector del ducado. La formación de una estructura provincial al interior de los Estados de la Iglesia está ya tan avanzada que el candidato a la corona imperial, Otón de Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215), reconoce la autoridad del papa "sobre todo el territorio comprendido entre Radicofani y Ceprano, el exarcado de Rávena, la Pentápolis, las Marcas de Ancona, el ducado de Spoleto, las tierras de la condesa Matilde y el condado de Bertinoro, con otras tierras adyacentes" (*Registrum de Negotio Imperii,* 1947, n. 77).

Es posible concluir con una frase célebre: "El verdadero heredero de Enrique VI fue Inocencio III" (Leopold von Ranke, *Weltgeschichte,* Leipzig), que sintetiza la génesis de los Estados pontificios, impulsada más por el desorden en el imperio que por la iniciativa papal.

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "Güelfos y gibelinos", p. 44.

EL SACRO IMPERIO ROMANO

GIULIO SODANO

Hacia la mitad de la Edad Media el Imperio germánico es el más prestigioso de todos los reinos. Entre Gregorio VII y Enrique IV estalla la querella de las investiduras, que se cierra con un compromiso. La dinastía sajona, después de un periodo de lucha, es sucedida por los Hohenstaufen, quienes intentan combatir las pretensiones de autonomía de los ducados alemanes y de las ciudades lombardas. El verdadero éxito de Federico Barbarroja *es el matrimonio de su hijo Enrique VI con la heredera normanda del reino de Sicilia, Constanza de Altavilla.*

EL SACRO IMPERIO ROMANO GERMÁNICO

El término "imperio" se aplica a partir de 962 a las tierras gobernadas por el rey de Alemania. Durante los siglos de la Edad Media, el Sacro Imperio romano germánico es el más prestigioso de todos los reinos y el territorio más vasto de la Europa occidental bajo autoridad de un monarca. Todos los demás soberanos tienen al emperador en la más alta estima. Europa no puede desentenderse de la idea de un imperio que presume de sus raíces romanas; el Imperio germánico, por ello, se considera heredero del Imperio romano.

El Imperio de la dinastía de los Otones, sin embargo, es mucho más reducido que el de Carlomagno (742-814, rey a partir de 768, emperador desde el año 800): abarca Alemania, Borgoña y el norte de Italia. Está constituido por un conjunto de reinos unidos mediante pactos con el "rey de reyes", es decir, el emperador. El título no es hereditario: es el propio emperador quien convoca a una asamblea de grandes feudatarios para que elijan a su hijo o a algún otro pariente o personaje de importancia como su sucesor. Para que el poder le sea efectivamente conferido, es necesario que también el papa dé su aprobación y lo consagre ungiéndolo con el crisma. Así pues, el poder imperial no es un título que se hereda, sino que se confía, teóricamente, al que parezca el más digno de él. Durante los siglos XI y XII se afirma la herencia dinástica del trono en numerosos reinos europeos, pero en el imperio, por el contrario, se afianza el principio de elección. El proceso que caracteriza con más claridad al imperio en los siglos de la Baja Edad Media es su progresiva germanización y su transformación en una débil confederación de Estados.

El rey de reyes

El Imperio de los Otones

El Imperio de los Otones se considera *romano* y *sacro* en vista de que, en primer lugar, se cree el heredero y continuador del antiguo Imperio romano, y, en segundo, su función principal es la protección de la Iglesia. En las vísperas del año 1000, con Otón III (980-1002, emperador desde 983) y el papa Silvestre II (*ca.*950-1003, pontífice a partir de 999), parece que se vuelve realidad el sueño de una fusión plena entre papado e imperio, a fin de que desempeñen la misión universal que atañe a ambas investiduras. Tal sueño, sin embargo, dura poco tiempo, pues se ve interrumpido por la muerte de sus protagonistas.

La herencia romana

El sucesor de Otón III, Enrique II (973-1024, emperador a partir de 1014), último de la dinastía sajona, debe enfrentar todos los problemas que se volverán usuales para los emperadores: guerras civiles en Alemania, guerras por las fronteras contra los eslavos, campañas en Italia y conflictos esporádicos con Francia.

En la segunda mitad del siglo XI la política de los emperadores se centra en la querella de las investiduras. Cuando Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073) promulga en 1075 el *Dictatus papae,* es inevitable un conflicto abierto con el emperador Enrique IV (1050-1106). La querella de las investiduras es un enfrentamiento político cuyos protagonistas quieren imponer, cada uno, su autoridad universal; la lucha, sin embargo, tiene por efecto el debilitamiento de la idea de universalidad de ambas instituciones. En Alemania, además, son inevitables las repercusiones internas: la excomunión que recibe el emperador libera a sus súbditos de los votos de obediencia, lo que trae como consecuencia que los señores alemanes se rebelen y escojan como emperador a Rodolfo de Suabia (?-1080). Por este motivo, Enrique IV requiere urgentemente el perdón papal, de modo que viaja a Canossa en un acto de penitencia. Inmediatamente después de la revocación de la excomunión el emperador vuelve a investir obispos, lo que, obviamente, reactiva el conflicto.

La querella de las investiduras

Los sucesores de ambos protagonistas de la querella de las investiduras, Enrique V (1081-1125, emperador desde 1111) y Calixto II (*ca.* 1050-1124, papa desde 1119), establecen en 1122 el Concordato de Worms, a manera de una tregua entre adversarios. Tanto el papa como el emperador aceptan el compromiso de la separación de sus respectivas obligaciones y derechos: el emperador pierde los derechos para elegir obispos en Borgoña y en Italia, pero en Alemania conserva la capacidad de presidir el acto de la investidura y hacer valer su voluntad. El concordato pone en acción una diferenciación entre las zonas germano-borgoñonas e Italia, donde el poder imperial comienza a ser marginado en las cuestiones eclesiásticas.

La entronización de los Hohenstaufen y los planes en Italia

Enrique V muere sin dejar herederos. Controla el reino la familia ducal de Suabia, los Hohenstaufen, cuyos partidarios son llamados gibelinos. Por más de un siglo, tres generaciones de Hohenstaufen empeñan toda su energía en la lucha contra el papado, a fin de detener las pretensiones separatistas de los ducados de Sajonia y la tendencia a la independencia de las ciudades lombardas, por no mencionar los conflictos internos entre las dinastías de Alemania. El camino para conseguir el poder imperial se vuelve difícil: los emperadores deben primero ganarse el apoyo de los nobles y de los obispos alemanes; después, vencer en las elecciones para rey de Alemania. Únicamente después de ello se puede proceder al paso final: hacerse coronar emperador por el papa. La familia de Suabia accede al trono con Conrado III (1093-1152) en 1138, tras algunos enfrentamientos con los duques de Baviera, quienes recibían el favor del partido güelfo y del papado. Federico I (*ca.* 1125-1190), llamado después *Barbarroja* en Italia, es pariente de ambas familias: es hijo del duque de Suabia y de una princesa güelfa de Baviera. Gracias a su amplio poderío, resulta elegido rey de Alemania en 1152. Su proyecto político tiene por objetivo acabar con la crisis que agobia al imperio, originada por la falta de control en el nombramiento de obispos y abades y por el gigantesco poder que han adquirido los príncipes en el curso de las guerras civiles. La posición de Federico tiene un autor intelectual: Otón de Frisinga (*ca.* 1114-1158), monje cisterciense y tío de Federico que sostiene que el imperio es un poder universal superior a los demás, en cuanto que heredero del romano, opinión que encuentra eco en los juristas de la Universidad de Bolonia. El reforzamiento del papado tras la querella de las investiduras empuja, en efecto, a los defensores del imperio a desarrollar las doctrinas imperiales haciendo siempre referencia a la antigüedad romana.

Los pasos para conquistar el poder

Preocupa a *Barbarroja* la consolidación de su poder, a través de la pacificación de Alemania tras los años de conflicto. Por tal motivo tiene necesidad de encontrar un soporte para su prestigio. Le parece que Italia puede ser el lugar ideal para hallar un éxito personal de relevancia, pues los reyes de Alemania son, en automático, también reyes de Italia, y obtener el trono de Italia significa ser emperador. Así es como atraviesa los Alpes por primera vez en 1154, para hacerse coronar por Adriano IV (*ca.* 1100-1159, papa desde 1154) el año siguiente. Aunque ayuda al pontífice a liberarse de la opresión de la comuna de Roma, las relaciones con el poder pontificio se enfrían rápidamente, puesto que el papa quiere restaurar su autoridad sobre los obispos alemanes. En la Dieta de Besançon (1157) el legado apostólico hace una declaración que enciende de nuevo la querella de las investiduras: la corona imperial es un beneficio que otorga únicamente la

La restauración de las regalías

Iglesia. Al mismo tiempo, las comunas italianas muestran con claridad que son el punto débil de la autoridad imperial en la península. En 1158 Federico realiza un segundo viaje a Italia; allí, en la Dieta de Roncaglia, sobre la base de las conclusiones doctrinales de los juristas de Bolonia, pide la restauración de todas las *regalie* imperiales: Italia debe proveer los recursos económicos necesarios para conseguir el dominio imperial.

El proyecto de Federico, contrariamente a lo que ha dicho la historiografía nacionalista italiana, no tiene en la mira la eliminación de las comunas, sino sólo el esclarecimiento de su posición en la estructura del imperio. El papa Alejandro III (*ca.* 1110-1181), elegido en 1159, se opone a la voluntad del emperador, lo que trae consigo el surgimiento de un extenso movimiento antiimperial, expresado en la conformación de ligas: la Liga Veronesa y la Liga Lombarda. Después de la batalla de Legnano (1176) llega la Paz de Constanza (1183): Federico renuncia al nombramiento de oficiales dedicados al cobro de impuestos en las ciudades. Así pues, se concluye una lucha que ha evidenciado las fricciones entre las comunas y la Iglesia, convertida en monarquía para desventaja de un sacro imperio en declive. Con *Barbarroja* desaparece la idea de un poder superior al del papa y al de los reyes que pueda ser una autoridad supranacional y unificadora. El fracaso de sus planes en Italia permite, sin embargo, que reaparezcan las fricciones internas en Alemania, ya que incluso ahí el emperador se hace más débil y los poderes locales más fuertes.

Las fricciones de las comunas y la Iglesia

El mayor éxito de *Barbarroja* es el matrimonio que organiza entre su hijo, Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191), y la heredera del reino normando de Sicilia, Constanza de Altavilla (1154-1198). Enrique VI tendrá en mente la unificación de Sicilia con el imperio, pero su repentina muerte en 1197 impedirá que la unión de las dos potencias alcance los tintes de un proyecto universal.

El poder del emperador debe enfrentarse ahora al de la Iglesia, a las cada vez más activas monarquías y a la fuerza de las comunas. La batalla de Bouvines de 1214 marca el final de la hegemonía imperial y el ascenso de las monarquías independientes.

Véase también

Historia "Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada", p. 52; "Ciudades y principados de Alemania", p. 73.

CIUDADES Y PRINCIPADOS DE ALEMANIA

GIULIO SODANO

Los príncipes alemanes gozan de privilegios y ejercen poderes territoriales por el hecho de haber sido, en su origen, funcionarios reales con dotación de tierras, mientras que a la Iglesia pertenece cerca de un tercio del territorio de Alemania. Una distinción fundamental entre centros urbanos es la diferenciación entre ciudades imperiales y ciudades territoriales: las primeras dependen directamente del emperador; las segundas están regidas por algún príncipe o señor eclesiástico. Los avances en materia de autonomía de las ciudades son tardíos y no alcanzan sino un modesto grado de independencia.

LA ALEMANIA DE LOS PRINCIPADOS

Alemania, en el tránsito entre la Alta y la Baja Edad Media, es un conjunto de pueblos: bávaros, sajones, alemanes, etc. Sólo a partir del siglo XII florece un sentimiento de identidad colectiva. Desde el siglo X se puede hablar de un rey alemán, que porta el título de "rey de los romanos", pero no existe un Estado alemán antes de los siglos XII-XIII, mientras que el término *Deutschland* aparece sólo hasta 1550.

La característica más importante del ordenamiento político de Alemania es, en efecto, la disgregación y la variedad. Los mayores principados que componen el país son Austria, Baviera, Wurtemberg, el Palatinado, Hesse, Sajonia y Brandeburgo. Los príncipes alemanes —duques, margraves, condes— gozan de privilegios y ejercen poderes territoriales por haber sido, en el origen, funcionarios reales con dotación de tierras; es hasta la segunda mitad del siglo XII cuando se acelera el paso de su condición de funcionarios a la de propietarios *per se*. Los duques se diferencian de los otros príncipes por su alto rango, en cuanto que originalmente eran elegidos por su tribu y no por el rey. A condes y margraves toca la defensa de los confines orientales, por lo que en el reordenamiento posterior mantienen poderes judiciales y militares. Los condes palatinos se remontan a una función antigua de ejecutores de la justicia en los ducados en nombre del rey. El conde palatino del Rin alcanza mayor importancia gracias a la ausencia de una autoridad ducal en Franconia.

Disgregación y variedad

Ciudades imperiales, ciudades territoriales y ciudades episcopales

En cuanto a los centros urbanos, la distinción principal en Alemania se hace entre ciudades imperiales y ciudades territoriales: las primeras dependen directamente del emperador; las segundas están regidas por algún príncipe o señor eclesiástico. Después se distinguen también las ciudades episcopales, generalmente de remoto origen romano, asimilables a las ciudades imperiales gracias al poder que el emperador ejerce sobre los obispos alemanes.

Las ciudades imperiales juran fidelidad al soberano, soportan pocas cargas fiscales y tienen la obligación de formar contingentes militares para las guerras del emperador. Las ciudades territoriales están sometidas a los señores feudales y pueden volverse pequeñas capitales con conformaciones territoriales de alguna consistencia, donde se halla la residencia de los diversos príncipes.

En el contexto de la Europa centro-occidental, Alemania tiene un número exiguo de ciudades de origen antiguo, pues los numerosos centros urbanos nacen en el curso de la Edad Media por obra de los señores o en torno a monasterios, fortalezas, mercados, ríos o minas. Muchos príncipes, deseosos de hacer fructíferas sus tierras, promueven la fundación de nuevas ciudades. Enrique *el León* (*ca.* 1130-1195), por ejemplo, funda Múnich y Brunswick y apoya la fundación de Lübeck. Los Zähringen fundan Friburgo en Brisgovia y Friburgo en Suiza. Es particularidad del área alemana, especialmente en el siglo XII, la fundación de asentamientos urbanos que reciben de sus fundadores el derecho de adoptar constituciones de ciudades preexistentes, lo que da vida al fenómeno de las "familias" de ciudades, regidas según el mismo derecho que las ciudades que las inspiraron. Colonia juega un papel importante y temprano en la formación del derecho urbano: en 1120 la carta de fundación de Friburgo hace referencia expresa a la constitución de Colonia. En 1158 Lübeck recibe su conformación jurídica de Soest, derivada a su vez de la de Colonia. Más tarde la misma Lübeck exporta sus costumbres a diversas ciudades creadas en los países del este, inmediatamente después de un proceso de colonización alemán. Magdeburgo obtiene en 1188 un privilegio del arzobispo, después del cual la ciudad crea diversos estatutos. A partir de entonces decenas de ciudades nuevas toman como modelo tal privilegio y dichos estatutos, especialmente en el este, en Brandeburgo, Silesia, Prusia, Polonia, Moravia y Bohemia.

Las nuevas ciudades

Las ciudades alemanas no adquieren la libertad que caracteriza a las ciudades flamencas e italianas. En las ciudades del reino de Alemania los avances en materia de autonomía son tardíos en comparación con el resto de Europa y, como en el caso de las ciudades francesas, no alcanzan sino un modesto grado de independencia. Por ejemplo, en Renania y Lotaringia los

ciudadanos dan vida a asociaciones que presentan una fuerte oposición, en un principio, a los señores de las ciudades; tras décadas de lucha son finalmente reconocidas, como sucede en Cambrai, Colonia, Metz y Verdún. En otras partes el proceso de conformación de instituciones comunales se realiza a través de una progresiva emancipación del poder señorial. Maguncia adquiere una autonomía gradual ya desde el último cuarto del siglo XI. En la centuria siguiente se conforma una convergencia entre familias de ciudadanos y menestrales episcopales. Sin embargo, en otras ciudades son justamente los menestrales quienes bloquean el acceso a la política de las familias enriquecidas por el comercio, o bien, los propios menestrales se embarcan en actividades mercantiles, de modo que se funden con las otras clases sociales. Tal es el caso de Colonia, lugar en el que, en el siglo XII, no es posible distinguir entre artesanos y mercaderes; la asociación de *cives* llega incluso a obtener el reconocimiento del obispo después de agitadas revueltas, lo que trae consigo el surgimiento de una ciudad gobernada por un régimen de escabinado.

La lentitud alemana

La expansión hacia el este de un país sólidamente arraigado al Occidente

La supremacía alcanzada por la casa de Sajonia desplaza el centro de gravedad de todo el imperio hacia el este. Los soberanos sajones se empeñan al máximo en someter la región entre el Elba y el Óder. La colonización del este también tiene el carácter de cruzada, formalmente proclamada en 1147, no sin hacer aún más antagónica la relación entre alemanes y eslavos. Bernardo de Claraval (1090-1153) cae en cuenta de la preferencia de los nobles sajones de atacar a los vecinos eslavos en vez de unirse en la cruzada por Jerusalén, de modo que los incita a combatir a los paganos eslavos. La cruzada de la Sajonia oriental (1147-1185) ve a sajones, daneses y polacos derrotar a las tribus de Magdeburgo y de Lusacia e imponer la obediencia al catolicismo. En 1198 Hartwig, obispo de Bremen, lanza una cruzada contra Livonia, con la ayuda de una orden de monjes-guerreros, los Hermanos de la Espada, con base en Riga, para la creación de un organismo capaz de llevar a la obediencia católica a toda el área eslava. Se hacen guerras, combatidas como guerras santas incluso sin haber recibido autorización específica del papa. La cruzada prusiana inicia, a su vez, en torno a 1200: los prusianos han mantenido su independencia y sus incursiones continuas provocan el odio de las poblaciones polacas. Uno de los príncipes polacos, Conrado de Mazovia, decide resolver el problema haciendo intervenir a una orden militar menor, los Caballeros Teutónicos, que se hallaban sin una ocupación fija tras haber sido expulsados de Tierra Santa. La campaña escapa de las manos de Conrado, pues los caballeros, en vez de llevar a término su tarea y retirarse,

Los eslavos paganos

obtienen de parte del emperador y del papa el reconocimiento de sus derechos sobre las tierras conquistadas en la cruzada.

A pesar de la expansión oriental, el centro de la vida económica del imperio continúa siendo la zona renana. La capital en la que los emperadores son proclamados sigue siendo Aquisgrán; Lotaringia, por su parte, funge como tamiz para las relaciones con Occidente. Aunque la dinastía salia, sucesora de la dinastía sajona, es de origen franco, no gobierna sin embargo el Imperio de los francos, sino el Sacro Imperio romano germánico.

Véase también
Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36.
Artes visuales "Alemania: Hildesheim, Colonia y Espira", p. 646; "Troveros y *Minnesänger*", p. 740.

LA FRANCIA DE LOS CAPETO

FAUSTO COZZETTO

En el curso de los siglos XI y XII, en la Francia Occidentalis, como consecuencia de la decisión de los feudatarios de elegir como rey a Hugo Capeto en 987 se afianza la dinastía que lleva su nombre. Un elemento de peso de su éxito es la práctica de asociar al hijo mayor al trono, lo que pone la herencia de la corona por delante del principio de elección. En el transcurso de dos siglos el reino feudal juega una partida compleja en contra del ya poderoso Estado anglonormando, contra el poderío del Sacro Imperio romano y contra los grandes señores territoriales. La iniciativa del rey resulta muy exitosa, pues a inicios del siglo XIII, con Felipe II Augusto, el Estado de los Capeto alcanza sus confines naturales.

HUGO CAPETO

Al final del siglo X la denominación de Francia se atribuye exclusivamente a la Francia Occidentalis, que abarca la región al norte del Sena, en la cual está en activo la dinastía feudal Capeto, junto con Aquitania, Borgoña, Provenza, Normandía y Bretaña. Han perdido, por el contrario, la denominación tanto la Francia Orientalis, ahora llamada Germania, como la Francia Media, de nombre Lorena.

La disolución del imperio de Carlomagno (752-818, rey desde 768, emperador a partir de 800) acentúa el empuje de movimientos separatistas. Tras la

deposición de Carlos III *el Gordo* (839-888, rey desde 881), en 887, tanto en el imperio como en los reinos que dependen de él llega a su fin la práctica de la sucesión hereditaria y se afirma el principio de elección, fuente de rivalidades aún más ásperas que las determinadas por una sucesión plural, aunque hereditaria.

Durante las invasiones de los normandos, que en 885 ocupan Ruan y asedian París, la ineptitud política y militar del último rey de la dinastía carolingia, Carlos *el Gordo,* incapaz de hacer frente a los invasores, provoca una reacción en la mayoría de los feudatarios franceses, quienes proclaman soberano a Odón *el Grande* (*ca.* 860-898, rey desde 888), conde de París. En el siglo siguiente, la situación de las regiones francesas se caracteriza por una continua lucha por la supremacía entre las ramas sobrevivientes de los carolingios y los herederos de Odón, que buscan entrar en posesión del trono de la Francia Occidentalis, del cual Odón fue despojado tras un pronunciamiento de los señores feudales en 893. A mitad del siglo éstos aclaman como rey a Luis IV (920-954, rey desde 936), quien, inexperto y sin apoyo, ha de enfrentarse a Hugo *el Grande,* conde de París (897-956). Al final, el conflicto se resuelve después del amargo descontento de la corte imperial germánica por la política de su hijo Lotario (941-986). De este malcontento son partícipes los señores feudales franceses, que a la muerte de Luis V (966-987) reconocen como monarca a Hugo Capeto (?-996), hijo del conde de París.

Francia Occidentalis

La Francia Occidentalis se presenta como un conjunto de feudos de diversas dimensiones y de potencia dispar; la conforman, principalmente, los duques de Gascuña, Borgoña, Aquitania, Normandía y los grandes condados de Bretaña, Flandes, Anjou y Tolosa. Muchas de estas dinastías feudales se formaron entre los funcionarios del Estado carolingio, pero ahora constituyen poderosas casas capaces de asumir el papel de adversarios políticos de los Capeto, prueba, además, de su poderío militar y tendencia al expansionismo.

En el norte, Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), duque de Normandía, emprende una victoriosa campaña militar en Inglaterra, país del que obtiene la corona. En el sur de Francia los condes de Tolosa son señores de la Provenza y, visto que los duques de Aquitania frenan sus ambiciones territoriales hacia el norte del país, se arrojan a empresas bélicas más allá de los Pirineos y en Siria bajo el estandarte del cristianismo. Por último, en los confines orientales los condes de Flandes tienen constantes rencillas con el imperio. No menos extendidos están los pequeños señores feudales, incluso en los dominios de Hugo Capeto: la *comitiva,* con la que éste formó su ejército, está compuesta, por supuesto, por los *comites,* compañeros que pueden ser del mismo tronco familiar o ajenos. Están ligados al líder por una doble relación: de índole personal, que determina el vasallaje, o de índole real, que consiste en un "beneficio" vitalicio, ideal para garantizar la seguridad económica.

Los pequeños señores feudales

En la Francia Occidentalis comienzan a tomar cuerpo las instituciones, la lengua, la vida cultural y política propias de la Francia moderna. En la delineación de estas características específicas se sustituye la práctica de la elección del monarca, vigente por cerca de un siglo, por una práctica de asociación que ve juntos al soberano y a su primogénito, predestinado a sucederlo, en colaboración para gobernar el reino.

La herencia del reino

Se trata de una costumbre feudal ya legitimada desde el capítulo de Quercy. Con los Capeto se afirma el principio de que el primogénito herede el reino como criterio de legitimidad para asegurar su conducción, de la que son excluidos los otros hijos. Para subir al trono, los Capeto han tenido que reconocer el dominio imperial sobre Lorena y, de hecho, sobre Borgoña y Provenza, mientras que la acción de la nueva dinastía puede ejercerse en el nuevo territorio entre el Mosa y los Pirineos, el Atlántico y el Ródano Saona. Esta acción se funda en los conflictos militares con los feudatarios vecinos, que se transforman en ampliaciones territoriales, en la política de los matrimonios, que conduce a resultados no distintos, y, finalmente, en el fortalecimiento del papel principal de la feudalidad por parte del monarca Capeto, que amplía su red de vasallos, de la que controla rígidamente sus prácticas sucesorias.

La red de vasallos

Hugo Capeto inicia la práctica de sucesión al asociar al trono a su hijo Roberto II (*ca.* 970-1031, rey desde 996). A su vez, éste adopta la estrategia política de los matrimonios, pues se casa con la viuda del conde de Flandes, repudiándola poco después para desposar a la ahora viuda del conde de Blois. Estas alianzas le resultan útiles para alcanzar su objetivo: conquistar la Borgoña francesa. Al mismo tiempo, consciente del éxito obtenido, actúa en un contexto político de mayor envergadura: se reúne con el emperador Enrique I y dirige su atención hacia el reino itálico, donde existe un enfrentamiento político en contra del monarca. Roberto, de conformidad con la práctica de su padre, asocia con el poder real a su hijo Hugo, quien se ve obligado a soportar las agresiones de los hermanos no favorecidos por su padre.

Frente a las hostilidades y a la resistencia de los propios miembros de la familia real, la monarquía Capeto termina por verse empobrecida en sus prerrogativas de poder. Frente a tal situación, entra en contacto con las otras fuerzas feudales presentes en el reino para la resolución de acuerdos, pero se reserva como última condición el homenaje feudal, testimonio del poder monárquico: el rey se contenta con la prerrogativa de ser considerado supremo señor feudal. El reinado de Felipe I (1052-1108, rey a partir de 1060) muestra señales incontrovertibles de una decadencia de la monarquía tan grave que deja de existir toda política exterior, y Francia ya no es capaz de participar en las cruzadas, que en aquel momento

La decadencia de la monarquía

implican a casi toda Europa. Mientras que los otros señoríos feudales del entonces territorio francés dirigen su atención hacia Inglaterra, Italia y España, la Francia de los Capeto parece, a inicios del siglo XII, haberse congelado en una situación estática, aislada en la Île-de-France.

Las relaciones entre la monarquía de los Capeto y las grandes dinastías feudales se han interrumpido, al tiempo que estas últimas se encaminan hacia la creación de una red de relaciones interprovinciales a fin de delimitar un sistema territorial de Estado mediante una política de acuerdos de paz, alianzas y guerras. Este sistema se basa en principios de reconocimiento recíproco y de equilibrio, siendo regulado, a su vez, por la presencia de tres grandes organismos: el Estado anglonormando, el de los Capeto y el Sacro Imperio romano, cada uno de los cuales, aunque en diversos momentos, logra erigirse como garante de la seguridad y la permanencia de este conglomerado de Estados provinciales.

Naturalmente, la concentración en estos núcleos lleva a las dinastías protagonistas a buscar la hegemonía. Este proceso de polarización de las fuerzas provinciales se extiende por todo el siglo XII. El conflicto más grave tiene lugar en la antigua región franca entre el Somme y el Loira.

Las dos caras de Normandía

El sucesor de Felipe, Luis VI (*ca.* 1081-1137, rey desde 1108), saca al Estado Capeto de este estancamiento, obligado a renovar el contacto e incluso a saldar cuentas con el conglomerado normando, que ocupa los límites septentrionales del país, donde en 1066 Guillermo *el Conquistador* ha creado una única estructura estatal entre el territorio francés e Inglaterra capaz de hacer frente y de poner en problemas al reino de París. Durante el reinado de Enrique I (1068-1135, rey desde 1100) se hace aún más estrecha la unión entre los dos Estados normandos, con lo que estalla un inevitable conflicto entre los reyes, empujados a convivir y a repartirse el valle del Sena. El enfrentamiento se hace extensivo a los otros poderes feudales, que se colocan de uno u otro lado. Si bien los normandos, por una parte, atraen a casi todas las fuerzas feudales en contra del reino de los Capeto, éste, por la otra, concentra todos sus recursos políticos y su energía en despedazar la unión entre Normandía e Inglaterra, instigando contra el rey a sus propios parientes.

Un cambio de fortuna importante ocurre en 1127, cuando la heredera Matilde de Inglaterra (1102-1167) se casa en segundas nupcias con Godofredo V de Anjou (1113-1151), heredero del condado homónimo. En los mismos años, en un intento por reforzar la política en contra del papa, en el contexto de la querella por las investiduras el emperador Enrique V (1081-1125, emperador desde 1111) firma un pacto de alianza con la monarquía inglesa. Luis VI, por su parte, reúne a las fuerzas feudales internas y se lanza en defensa del papado, por lo que se desplaza a la cabeza de su ejército contra el emperador en Metz. Unos años más tarde, cuando buscaba el control de una región importante del centro-sur de Francia, logra pactar el matrimonio entre su hijo y sucesor, Luis VII (*ca.* 1120-1180, rey desde 1137), y Leo-

nor de Aquitania (1122-1204), quien lleva como dote al Estado de los Capeto las regiones de Auvernia, Poitou, Lemosín y Gascuña, gracias a lo cual se crea un Estado que atraviesa de norte a sudoeste el país.

El ascenso al trono de Luis VII se caracteriza, en una primera fase, por una política en la que reina la incertidumbre, ya que sus alianzas, construidas en los años precedentes, con Champaña y con Aquitania se destruyen en el momento en que repudia a Leonor. Unos años más tarde ella se casa con Enrique II Plantagenet (1133-1189), heredero del trono de Inglaterra, quien ve así crecer sus ambiciones. En efecto: sobre su cabeza se acumulan los títulos reales y feudales ingleses y franceses, cosa que hace estallar un conflicto político entre la Francia de los Capeto y el angevino soberano inglés, amo de un poderío en gran parte francés y convencido promotor de la idea de que el condado de Anjou debía ser el pilar de su poderoso Estado. Una cosa es cierta: por una treintena de años el rey Enrique II tiene la facultad de sostener una política que indudablemente redimensiona las capacidades del reino de París.

Convergencias monárquicas

Hacia los confines naturales

Después de una primera fase de fracasos y de una serie de malas decisiones políticas para el reino, el monarca francés cambia sensiblemente de actitud: se transforma en una persona activa y llena de iniciativa política, que atrae a su lado a los mayores feudatarios del reino, preocupados por el poderío de los Anjou en sus posesiones de Normandía e Inglaterra. La participación de Luis VII en la segunda Cruzada (1147-1149), en un papel de paridad con el emperador Conrado III (1093-1152, emperador desde 1138), es la prueba de su recobrada capacidad de organización. También logra establecer una relación con el sur del país, donde la autoridad real se había reducido hasta casi desaparecer. Sucesivamente, el soberano Capeto celebra su matrimonio con una princesa de Castilla y, en un segundo momento, con una representante de la casa de Champaña. En coalición con otros señores feudales emprende una campaña en contra de los moros de España, lo que significa el regreso de una política de intervenciones, bajo estandarte cristiano, usada por Carlomagno y sus sucesores. Con ella se ve en la posibilidad de poner finalmente en crisis al conglomerado anglonormando, al hacer circular nuevamente el sentido orgullo nacional y reconstruir los lazos del sentimiento de pertenencia de las diversas comunidades feudales dislocadas por el territorio francés, que progresivamente identifican en la ya mejor estructurada monarquía Capeto a la protagonista encargada de tomar venganza sobre el excesivamente poderoso angevino rey de Inglaterra. En efecto: después de una serie de negociaciones con el rey de Inglaterra, el capeto Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180) se debe humillar ante él para pedir su protección en 1180 a

fin de enfrentar la potente alianza de los grandes feudatarios del nordeste, deseosos de destronar a la dinastía Capeto.

Tras bloquear la amenaza que viene del este, el rey francés se lanza a una serie de disputas con la potencia anglonormanda, que culmina con el conflicto que, a partir de 1187, tiene como protagonistas a la Francia de los Capeto y a la Inglaterra de Ricardo *Corazón de León* (1157-1199) y, en un periodo posterior, a Juan *sin Tierra* (1167-1216). El monarca francés es capaz de suprimir la tradicional hostilidad del emperador germánico hacia el reino Capeto y de implicar a otras potencias en la guerra, entre las que estaba, justamente, el emperador Federico *Barbarroja*. En 1202 el rey francés levanta un proceso contra Juan *sin Tierra* por haberle rehusado el homenaje feudal; inmediatamente después invade y conquista Normandía, Poitou, Anjou, Bretaña y Turena. En el territorio francés no hay ya ninguna fuerza capaz de oponerse a los Capeto, quienes atraen definitivamente a su órbita a todas las potencias feudales, lo que abre el camino hacia la unificación.

El camino a la unificación

La fuerza de la dinastía Capeto se dirige ahora contra el emperador del Sacro Imperio, cuyo ejército es derrotado en la batalla de Bouvines en 1214. Las aspiraciones de conquista de Felipe Augusto, primero, y de su hijo Luis VIII (1187-1226, rey desde 1223), después, se enfocan en el Mediodía francés, desde donde el Estado feudal de Tolosa ejerce un dominio de importancia sobre el Mediterráneo. La invasión francesa se justifica con motivos religiosos, pues en 1209 el papa Inocencio III (1160-1216, pontífice desde 1198) organiza una cruzada contra la herejía cátara, ampliamente difundida en el sur de Francia.

Buena parte de la nobleza feudal del norte y centro de Francia se adhiere a esta campaña, naturalmente dirigida por el reino de los Capeto. A la cabeza de la cruzada se coloca Simón de Montfort (*ca.* 1150-1218); las armadas cruzadas persiguen a los herejes por diversas ciudades del Languedoc. En auxilio del conde de Tolosa arriba el rey de Aragón, pero es derrotado por los cruzados en Menet. Gracias a su desempeño militar, Simón de Montfort es ratificado como señor de los territorios conquistados, ratificación que, sin embargo, el rey francés recibe con profunda hostilidad. En 1215 Luis desciende al Mediodía francés, para conquistarlo al año siguiente. Con el consenso del papa, la región se añade al resto del Estado Capeto. El reino de la Francia Occidentalis alcanza así el Mediterráneo, encontrándose en pleno control de buena parte de los confines naturales del país. En poco más de 100 años, de 1086 a 1200, su población aumenta 75%, de 4 a 6.9 millones de habitantes.

Hasta el Mediterráneo

Véase también

Historia "El reino de Inglaterra", p. 81.

EL REINO DE INGLATERRA

RENATA PILATI

Entre los siglos XI y XII Inglaterra está marcada por el enfrentamiento entre anglosajones, daneses y normandos por el control del poder; el cambio de dinastías; el aumento de las conquistas territoriales, incluso a través de matrimonios (Aquitania); la supremacía del poder monárquico sobre los otros poderes en conflicto (baronías e Iglesia), en una serie de guerras y luchas violentas, y por la reorganización del territorio y el Estado, que tras la conquista normanda se efectúa según el modelo francés.

ANGLOSAJONES, DANESES Y NORMANDOS EN GUERRA POR EL PODER

Los anglos y los sajones, asentados en Inglaterra en el siglo V, constituyen en la parte centro-oriental de la isla siete pequeños reinos con instituciones de carácter germánico. Después de la derrota los celtas se refugian en Gales y Cornualles. La asamblea del pueblo (*Witenagemont)* tiene aún la autoridad de confirmar al rey en el gobierno. La administración se confía a funcionarios reales *(sheriffs),* encargados de cobrar impuestos, y la justicia, a magistrados populares *(ealdermen)*. Las instituciones de estos reinos no son modificadas con la cristianización, por lo que no adoptan los modelos romanos. Los misioneros introducen el latín, pero para afianzar la religión enseñan a sus adeptos, con los que conforman el clero, a leer y a escribir en la lengua local. Antes de la conquista normanda, la Iglesia se encuentra desconectada de Roma.

Etelredo II *el Indeciso* (*ca.* 968-1016, rey desde 978), hijo de Édgar *el Pacífico* (944-975), se convierte en rey a la muerte de su hermano Eduardo II *el Mártir* (963-978, rey a partir de 975), asesinado por orden de su madrastra Elfrida. El rey Etelredo se ocupa de defender Inglaterra de las continuas incursiones de los daneses a través del pago de un tributo, el *Danegeld.* En 991 desposa a Emma de Normandía para tener el apoyo de los normandos contra los daneses. El 13 de noviembre de 1002, en la noche de san Bricio, manda asesinar a todos los daneses que se encontraban en Inglaterra; al año siguiente, sin embargo, es derrotado por el rey danés Svend I *Forkbeard* (*ca.* 955-1014, rey desde 986). A la muerte de éste, Etelredo regresa al poder, pero Canuto *el Grande* (*ca.* 995-1035, rey a partir de 1016), hijo de Svend, lo expulsa definitivamente al conquistar Inglaterra y establecerse allí, dejando el gobierno de Dinamarca y de Noruega a sus hijos. Canuto se casa el mismo año con la viuda del rey Etelredo II, Emma de Normandía;

Matrimonios y alianzas

reorganiza el territorio inglés, del que modifica las instituciones, en cuatro condados —Northumberland, Anglia Oriental, Mercia y Wessex—, para erradicar la tendencia a la centralidad de los anteriores reyes anglosajones. Cuando muere lo sucede en el trono su tercer hijo, Haroldo I *Harefoot* (?-1040), y después Canuto *Hardeknut* (Canuto III, 1018/1019-1042), quien entre 1040 y 1042 es también rey de Dinamarca. La lucha dinástica permite al anglosajón Eduardo *el Confesor* (*ca.* 1005-1066), hijo de Etelredo II y de Emma, reconquistar el trono en 1042, gracias al auxilio de los normandos. Así, regresa de un exilio de 25 años en Normandía, en la corte del tío materno, Ricardo II (963-1026). Durante la lucha política y militar por la conquista los *ealdermen,* que tras la invasión danesa también ejercen funciones militares, obtienen la facultad de heredar el cargo y se apoderan de numerosos *shires,* despojando a los *shirmen*. Con ello se vuelven una especie de líderes nacionales capaces de controlar al rey. Eduardo intenta sustraerse a su control rodeándose de normandos, a quienes concede beneficios y cargos en la administración civil y eclesiástica. Nombra a Roberto de Jumièges (*fl. ca.* 1150) arzobispo de Canterbury. El control territorial continúa, no obstante, en manos de los *ealdermen.* Eduardo debe formar una alianza con Godwin, poderoso *ealderman* de Wessex, quien domina junto con sus hijos la mitad del reino. En 1045 Eduardo se casa con Edith, hija de Godwin. Éste entra en conflicto con el arzobispo de Canterbury, por lo que en 1051 es citado a juicio con sus hijos, ante una asamblea de señores. En respuesta, organiza un ataque desde este y oeste. Al ver la fuga de grandes grupos de normandos, Eduardo es incapaz de resistir el ataque de Godwin y sus hijos, así que acepta sus reclamaciones de devolución de cargos y propiedades. Godwin es reconocido como jefe de la aristocracia anglosajona, la cual, a su muerte (1053), acepta la candidatura de su hijo Haroldo (después rey con el nombre de Haroldo II, *ca.* 1002-1066) como sucesor de su cuñado, el rey Eduardo, cuyo matrimonio con Edith no ha producido descendencia.

El poder de los ealdermen

El prestigio y el poderío de Haroldo II crecen gracias al exitoso resultado de algunas campañas militares en Escocia y Gales y por su eficiente administración, dirigida por personas que le son fieles. La sucesión de Haroldo, sin embargo, se ve obstaculizada por el duque de Normandía, Guillermo *el Bastardo* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), hijo natural del duque Roberto *el Magnífico,* que es primo del rey de Francia, Enrique I, con quien ha estrechado buenas relaciones durante su largo exilio en Normandía. Tras un intento fallido de ser nombrado sucesor de Eduardo durante un viaje a Inglaterra en 1051 Guillermo es designado heredero formalmente en 1065. Pero Eduardo no puede disponer de su autoridad para tomar decisiones sobre la sucesión, prerrogativa que pertenece a la asamblea del pueblo. No se crean condiciones favorables para el normando sino hasta que Haroldo, en viaje hacia Francia, naufraga en las costas de Normandía, donde es capturado y consignado al duque Guillermo, que lo libera sólo tras haber recibido un juramen-

to de fidelidad. Formalmente, Haroldo ha renunciado al trono. Sin embargo, cuando Eduardo muere, el 5 de enero de 1066, la asamblea lo elige rey, no sin romper antes su juramento con el pretexto de haber sido obligado a pronunciarlo en prisión. Muchos lo abandonan. Guillermo lo acusa de perjurio, con el apoyo del papa Alejandro II (?-1073, pontífice desde 1061), que ha sido informado por los embajadores normandos y por Estigando, arzobispo de Canterbury, de que Haroldo es hostil a toda reforma religiosa. El papa condena a Haroldo como perjuro y envía, como signo de su bendición, el estandarte de san Pedro a Guillermo, visto por ello como un futuro vasallo directo de la Iglesia, a semejanza del también normando Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085) y de Ricardo Drengot, príncipe de Capua (?-1078), quienes se sometieron a León IX (1002-1054, papa desde 1049) en 1053. Guillermo cuenta con el apoyo del partido de la corte favorable a la reforma religiosa. Para convencer a los reluctantes normandos de que le presten ayuda, se alía con Harald III *el Despiadado* (*ca.* 1015-1066, rey a partir de 1046), rey de Noruega, con la promesa de otorgarle concesiones territoriales en Inglaterra. Esta alianza empuja a los barones normandos a ofrecer sus naves, montaduras y hombres para la campaña. Participan en ella, con sus propias armadas, el duque de Bretaña y el conde de Boulogne. El 29 de septiembre de 1066, 700 barcos normandos con 10 000 soldados a caballo atracan en Penvinsey, en Sussex. Cuatro días antes, en las costas de Yorkshire, los noruegos fueron derrotados por el ejército de Haroldo, quien no obstante ha sufrido graves pérdidas. Guillermo no tiene quien lo enfrente, pues Haroldo se halla en franca desventaja. El 14 de octubre Haroldo presenta batalla a los normandos en las cercanías de Hastings. Guillermo arrasa a los sajones gracias al uso de la lanza como proyectil (jabalina) tanto en caballería como en infantería. Haroldo muere en el campo de batalla. Guillermo, que con la victoria en Hastings recibe el apodo de *el Conquistador,* pone fin a la monarquía anglosajona y obtiene formalmente el trono de Inglaterra a través del *placet* del Witena-Gemot. Toda la empresa es admirablemente narrada en el tapiz de Bayeux (1066-1070), conservado en el Centre Guillaume le Conquérant, en la misma ciudad.

Sumisión a León IX

Hastings y el Conquistador

La organización normanda de Inglaterra

El 25 de diciembre de 1066 Guillermo *el Conquistador* es coronado rey de Inglaterra en la abadía de Westminster, construida por Eduardo *el Confesor*. Gobernará hasta 1087. Escocia y Gales continúan siendo independientes. Inglaterra, aunque mantiene relaciones comerciales con los países escandinavos, se asocia política y culturalmente con Normandía, región de la que el rey sigue siendo duque.

Entre 1067 y 1068 Guillermo debe entonces reprimir la revuelta de los "grandes anglosajones". En 1070 nombra a Lanfranco de Pavía (*ca.* 1005-

1089), teólogo y jurista, arzobispo de Canterbury. El rey, que ya había echado mano de los consejos jurídicos de Lanfranco, formado en la universidad de Pavía, cuando éste era abad de Bec en Normandía, emprende grandes cambios en materia jurídica: en primer lugar, sustituye la asamblea nacional anglosajona (Witagenot) con el Magnum Concilium, a partir del cual también forma un consejo más restringido; luego establece la separación entre los tribunales civiles y eclesiásticos y limita las funciones de judicatura de los obispos en sus propias curias según el derecho canónico. La Iglesia inglesa se regenera espiritualmente gracias al clero normando, que ha abrazado la reforma gregoriana; ahora ya está conectada a Roma, pero bajo la observancia del rey, quien paga anualmente el óbolo de san Pedro.*

Guillermo concede en feudo a los normandos, bretones y flamencos las tierras confiscadas según el derecho feudal franconormando, pero impide la formación de grandes y poderosos señoríos mediante la expropiación de los feudos contiguos, de los que mantiene para sí un cuarto. Además, impone a todos los feudos una tasa llamada *Danegeld*, que es en realidad un antiguo tributo que cobraban los daneses, suprimido por Eduardo *el Confesor,* que ahora se transforma en un gravamen a la tierra. En 1086 Guillermo I ata a la corona a los vasallos y subvasallos de las baronías y de la Iglesia con el Juramento de Salisbury. El mismo año encarga a los clérigos normandos o del Maine la redacción de un censo, el *Domesday Book* (Libro del día de las cuentas), *Liber censualis* que presenta la descripción en latín de instituciones inglesas traducidas al modelo francés. El censo registra las unidades territoriales *(manors)* en las que viven los barones, los títulos nobiliarios y el número de familias residentes en las tierras concedidas por cada barón.

El Juramento de Salisbury

La sociedad se compone de barones-vasallos, caballeros-subvasallos y campesinos, divididos en libres *villains,* ligados a la tierra, y *serfs,* generalmente esclavos. La población se calcula en 1 100 000 habitantes. Con base en el *Domesday Book,* es posible reconstruir la situación de los campos: es significativo que sólo 15% del suelo inglés sea de bosques, distribuidos en modo desigual, tras las grandes deforestaciones de los romanos en sus guerras con los druidas. Los normandos introducen los *forests,* tierras de uso común, en parte bosques, sobre las que se aplican diversos derechos: uso común, el del propietario y el del rey para practicar allí la caza. En una miniatura de 1315 se representa al rey Juan *sin Tierra* (1167-1216, rey desde 1199) cazando ciervos (Londres, British Museum). A diferencia de los *parks,* terrenos privados para la pastura del ganado, existentes ya desde 1066, los *forests* no están protegidos por vallas. El mercado de la tierra se vuelve cada vez más dinámico desde el siglo XII, gracias a las diversas figuras jurídicas

Forests, *tierras de uso común*

* Se trata de una contribución monetaria que comenzaron a pagar al papa los anglosajones recién convertidos al cristianismo. Siglos más tarde esta contribución se extendió a otros reinos. El nombre en latín es *denarius sancti Petri*; en inglés, *Peter's Pence*. [T.]

(posesión consuetudinaria, renta, venta, herencia), con el tiempo más interdependientes.

Mientras que Londres y las antiguas ciudades de fundación romana se reactivan, Guillermo *el Conquistador* promueve la formación de asentamientos fortificados franceses, los *french borough,* junto a los *saxon borough,* como en Notthingham y Bristol.

Guillermo suprime los *ealdermen,* pero mantiene la división provincial por *shires,* ahora llamados condados. Al inicio del siglo XII Londres logra que el *sheriff* o vizconde normando sea elegido por el pueblo y que sus habitantes se vuelvan clases políticas del reino. Londres y los Cinco Puertos* obtienen privilegios, mientras que las demás ciudades deben consolarse con algunas concesiones económicas y fiscales. La separación entre anglosajones y normandos se acentúa, aun si la lengua de los conquistadores es el francés y la de los conquistados el *old english,* que lentamente se enriquece de vocabulario francés y latino, en campos semánticos como el militar, el jurídico, el científico y el literario. La administración de la justicia se confía a los vizcondes normandos y *sheriffs,* que son sometidos al control de jueces itinerantes, los justicieros, a quienes se encarga la resolución de los casos más importantes. El proyecto de centralización se mantiene gracias a los grandes feudatarios legos y eclesiásticos, extranjeros fieles a la corona invitados a colaborar en la administración y el gobierno. Mediante asambleas generales el monarca hace participar a sus vasallos en la toma de decisiones del gobierno: Inglaterra es ahora un Estado unitario.

La difícil sucesión de Guillermo I

Guillermo decide separar Normandía de Inglaterra: hereda a su primogénito el ducado y a su hijo menor, Guillermo II *el Rojo* (*ca.* 1056-1100, rey a partir de 1087), el reino. Son años de revueltas. Enrique I *el Sabio* (1068-1135, rey desde 1100) debe luchar con Guillermo Cliton, heredero de Normandía, para conservar el trono de Inglaterra, que recibió en herencia de su hermano, Guillermo *el Rojo,* débil monarca muerto por una flecha "accidental", según el cronista Giraldus Cambrensis (*ca.* 1146-1223), pero en realidad asesinado en una conjura. En clara oposición a la política de Guillermo *el Rojo,* Enrique I reestablece las relaciones con el pueblo y con la Iglesia. Al primero le concede una carta de libertad, sin distinciones entre normandos y anglosajones. En 1106 pone fin a la división entre Normandía e Inglaterra creada por *el Conquistador.* Al año siguiente hace las paces con el arzobispo de Canterbury, Anselmo (1033-1109), discípulo de Lanfranco y famoso teórico de la prueba ontológica *a priori* (en el *Proslogion*) para demostrar la existencia de Dios, y además santo.

La flecha "accidental"

* Puertos del Canal de la Mancha con amplia libertad jurídica y fiscal. Son Hastings, New Romney, Dover, Hythe y Sandwich. [T.]

Aún en 1107 tiene lugar en Londres un concilio, que concluye con un pacto: Enrique I, a diferencia de Guillermo II, quien incrementó sus ingresos con la venta de episcopados a hombres indignos de ellos, renuncia a los impuestos de las sedes episcopales y a los derechos de regalía y de despojo por las sedes vacantes, pero mantiene para sí el derecho a presidir la elección de obispos.

En 1130 Enrique concede una carta de privilegios de autonomía a la ciudad de Londres: sus habitantes pueden ahora elegir magistrados, tomar en renta los réditos del condado y comerciar libremente, ya que sus mercancías quedan exentas de impuestos. En 1135 los londinenses constituyen la *communio* de Londres, de carácter político. Muchos barones dependientes del soberano quieren volverse *sheriffs* para administrar los castillos, de los que es posible recabar abundante dinero, y volverse así señores territoriales. Al interior del consejo del rey se definen las funciones administrativas. A la cabeza de la administración financiera se coloca el *échiquier* (cámara de cuentas), a quien los *sheriffs* entregan dos veces al año, en Pascua y en el día de san Miguel, los impuestos sobre un tapete ajedrezado.*

La ambición de los sheriffs

Enrique I designa como heredera a su hija, la emperatriz Matilde (1102-1167), viuda del emperador Enrique V (1081-1125, emperador a partir de 1111) y esposa de Godofredo V de Anjou (1113-1151). A su muerte, estalla una guerra civil entre los partidarios de Matilde y los de su sobrino Esteban de Blois, hijo de Esteban II, conde de Blois, y de Adela, a su vez hija de Guillermo *el Conquistador.* Durante el conflicto crece el número de subfeudatarios, creados a partir de territorios conquistados en el curso de la guerra. Muchos señores renuncian a ocuparse de las tierras y las rentan por el pago de un canon en dinero o en especie. Matilde, secundada por el rey de Escocia, David I (*ca.* 1085-1153, rey a partir de 1124), es obligada a ceder el trono a Esteban de Blois (*ca.* 1096-1154, rey desde 1135), cuando éste derrota en Coton-Moor al aliado escocés de la emperatriz viuda. Esteban confirma las libertades concedidas por Enrique I y por Eduardo *el Confesor;* al año siguiente promulga una nueva carta de libertad que no hace distinciones entre normandos y anglosajones.

Con la muerte prematura de su hijo Eustaquio (*ca.* 1130-1153), sucede a Esteban su primo Enrique II (1133-1189), duque de Normandía, hijo de la emperatriz Matilde y de Godofredo Plantagenet, conde de Anjou, primer rey de la dinastía Plantagenet.

La dinastía Plantagenet (1154-1399)

Enrique II Plantagenet, poseedor de Normandía y de Bretaña por herencia materna y de Anjou, Maine y Turena por línea paterna, añade después a sus posesiones feudales en Francia el ducado de Aquitania, gracias a su boda

* En inglés el tablero de ajedrez se llama *chequer,* palabra derivada del francés *échiquier*. [T.]

con Leonor (1122-1204), de 29 años, una década mayor que él, con quien se casa apenas dos meses más tarde de la disolución del matrimonio anterior de ésta con Luis VII (*ca.*1120-1180), rey de Francia desde 1137.

Enrique II debe, primeramente, restablecer el orden y la paz en Inglaterra. Para ello se ocupa de limitar los poderes de la alta nobleza, adquiridos durante el interregno. En el transcurso de la anarquía, los barones consolidaron su poder con la construcción de castillos y la creación de fuerzas armadas, reclutadas entre ingleses y extranjeros. Enrique II desmantela muchos castillos y transforma otros en bases militares propias; solicita el servicio de mercenarios y licencia a otros; pone en orden a los señores feudales y recibe el reconocimiento de ingleses y franceses. También sustituye el servicio militar con un impuesto *(scutage),* con el resultado de un amplio desarmamiento de barones y el aumento en los ingresos para el reclutamiento de un ejército mercenario propio. Reorganiza la administración y refuerza su posición a través de una reforma del sistema de justicia: reabre los tribunales locales, las antiguas *centenas (hundreds)* y las cortes reales para los barones. Éstos juzgan los delitos de lesa majestad; los que se cometen contra las personas, como el homicidio, y los de naturaleza feudal. El derecho feudal lo administran jueces reales pertenecientes a la clase de los caballeros de lengua francesa, que frecuentemente poseen feudos al mismo tiempo en Normandía y en Inglaterra. El derecho anglonormando se transforma en derecho inglés y sucesivamente en *common law,* cuando Normandía pasa de nuevo a ser territorio de la monarquía francesa; por ende, el derecho francés, inspirado en el romano, es responsable de la evolución del derecho anglonormando. Asimismo, a partir de 1149 introduce en el reino de Inglaterra y en el ducado de Normandía el sistema de *writs,* por el que se amplían las causas para iniciar litigios y se establece el juicio con jurado, que pasa a ser el método normal de prueba en sustitución de las ordalías y los juicios por combate, de ahora en adelante abolidos.

Reorganización de la justicia

Para llevar a término su labor de consolidación del poder monárquico, nombra como canciller a Tomás Becket (1118-1170), desde 1162 arzobispo de Canterbury. Becket se rodea de una docta élite eclesiástica, entrenada por él mismo en la doctrina teológica y en la práctica de las artes liberales. El secretario de Becket es Juan de Salisbury (1110-1180), clérigo de refinada cultura humanística y científica, educado en París bajo la guía de Pedro Abelardo (1079-1142) y en la innovadora Escuela de Chartres. Según Juan, autor del *Policratus* (1159-1161), la sociedad depende, a la manera ciceroniana, de una *concordia ordinum,* es decir, del acuerdo entre todos sus miembros en cuanto al valor de la ley y del derecho, pero también, según la concepción teocrática bíblica, del príncipe, en calidad de "ministro" de los sacerdotes, "inferior" a ellos y sometido a su autoridad. Sin embargo, este concepto de la subordinación del poder político al sacerdotal termina por desvanecerse, al existir una subordinación de ambos a una ley común que los vuelve legíti-

mos y que tiene su origen en Dios. Quien infringe el límite de la ley divina es un tirano y "contra aquel que desarma la ley es justo que se arme el derecho". Con base en los textos de Cicerón, Séneca, los Padres de la Iglesia y los juristas romanos, se exalta el principio de un derecho natural sagrado e inviolable, al que todos, eclesiásticos y legos, deben someterse. El príncipe, "ministro del cuerpo", ha de subordinarse al "ministro del alma", al que, sin embargo, puede rebelarse si llega a ser un "tirano de la Iglesia". La supremacía del orden eclesiástico se atenúa gracias al orden divino.

Así, cuando Enrique II intenta someter al clero a la justicia real, perjudicando su derecho a la inmunidad, encuentra oposición incluso en Becket, arduo partidario suyo en el proyecto de consolidación monárquica. En defensa de las libertades eclesiásticas amenazadas por el absolutismo del rey, Becket rechaza, el 30 de enero de 1164, aprobar las Constituciones de Clarendon, las cuales dan por abolidos los privilegios eclesiásticos e imponen tributos al clero. Becket parte en exilio a Francia. En 1166 las Constituciones de Clarendon son finalmente aprobadas; éstas regulan las relaciones entre el monarca y el clero y aumentan considerablemente la autoridad del rey en materia jurídica. En 1170 se promueve una investigación contra los *sheriffs*. Tomás Becket regresa del exilio en Francia, sólo para pagar con la vida su oposición al rey (1170). La gravedad del acto, por la reacción que desencadena, obliga al rey a hincarse ante la tumba de su ex canciller.

Las libertades eclesiásticas

Enrique II asocia al trono a su hijo Enrique *el Joven* (1055-1183), quien lo ayudará de 1170 a 1183, año en que encontrará la muerte, tras haber tomado las armas en contra de su padre y de su hermano Ricardo.

En 1171 Enrique II conquista Irlanda. En 1176 completa las reformas con las Constituciones de Northampton, que confirman la autoridad real y la supremacía de los tribunales, a la vez que establecen un nuevo juramento para todos los súbditos, vasallos y subvasallos, como en tiempos de *el Conquistador.* Enrique II da aún mayor realce a su prestigio con el matrimonio de sus hijas: Leonor (1162-1214) viaja a Castilla para casarse con el rey Alfonso VIII (1155-1214, rey desde 1158) y Juana (1165-1199) lo hace a Sicilia, prometida al rey Guillermo II *el Bueno* (1153-1189, rey a partir de 1166).

En 1187, mientras Enrique II está en guerra con Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180), rey de Francia, por la defensa de sus derechos territoriales, Saladino, conquistados ya Egipto y Siria, marcha al reino de Jerusalén y derrota en la batalla de los Cuernos de Hattin al rey Guido de Lusignan (1129-1194), a quien hace prisionero. Saladino entra en Jerusalén, San Juan de Acre, Gaza y Beirut. El nuevo papa, Gregorio VIII (?-1187), convoca a una cruzada en el mismo año, la tercera. Enrique II firma la paz tras haber hecho frente a la última batalla contra su hijo rebelde, Ricardo *Corazón de León* (1157-1199), aliado del rey de Francia, al que debe rendir homenaje en esta ocasión. Enrique II, viejo y desilusionado por la noticia de que a la cabeza de la rebelión de los barones angevinos está su otro hijo, Juan, muere el

Ricardo Corazón de León

6 de julio de 1189 en Chinon, Francia, a los 56 años. El 20 de julio su segundo hijo, Ricardo, conde de Poitou, recibe del arzobispo en Ruan la espada ducal y el *vexillum* de Normandía: es el primer paso para su coronación en Inglaterra. Se reúne con el rey de Francia, ya no como aliados, y promete 4000 marcos para mantener el territorio de Vexin, por el que su padre había entrado en guerra. En Inglaterra, la reina Leonor y los opositores políticos de Enrique son liberados.

Ricardo I y la cruzada

Ricardo I *Corazón de León* es coronado el 13 de octubre en la abadía de Westminster por el arzobispo Balduino de Canterbury, en una fastuosa ceremonia. No se permiten judíos ni mujeres en los festejos. El intento de un judío de entrar al salón para ofrecer sus presentes al rey desencadena una terrible represión que se extiende por toda Inglaterra, en una dura contraposición a la política de acogimiento del difunto Enrique II. Durante su estancia en Inglaterra, el rey concede la libertad de elección de *bailiffs* (agentes judiciales) a Colchester. Para la cruzada, de la que acepta proveer más de dos tercios de los gastos, dispone del "diezmo de Saladino", cerca de 60000 liras, pagadas por el pueblo y el clero, aunque de mala gana; dinero que se revela insuficiente por los gastos de la guerra con Francia. Ricardo recurre a la venta de "regalías" —cargos, condados, castillos, señoríos, tierras— y a préstamos de la Iglesia. El 11 de diciembre de 1189 deja Inglaterra, no sin antes haber nombrado regente a su madre, Leonor, que es apoyada por el canciller Guillermo de Longchamp, obispo de Ely.

Los señores ingleses y franceses de los dominios continentales —Normandía, Anjou, Maine y Aquitania— corren con los gastos para los "peregrinos". Ricardo organiza los dominios; pacta acuerdos con el rey de Francia, Felipe Augusto, con quien dirige la cruzada; pospone nuevamente su matrimonio con la hermana del rey francés, Adelaida, e inicia, por el contrario, las negociaciones para un matrimonio con Berenguela de Navarra (*ca.* 1165-1230). En julio de 1190 los dos ejércitos se ponen en marcha por caminos separados, hasta encontrarse en Sicilia, donde Ricardo ha de resolver los problemas de la dote de su hermana Juana, viuda de Guillermo *el Bueno* y sin hijos. En septiembre, los dos soberanos están en Mesina, lugar en el que pasan el invierno. A finales de marzo de 1191 Felipe Augusto parte con destino a Acre, tras haber liberado a Ricardo del compromiso matrimonial con Adelaida, lo que le permite a éste desposar a Berenguela de Navarra, quien lo alcanza en Sicilia junto con la reina Leonor. Ricardo deja la isla el 10 de abril. El domingo 12 de mayo se celebra en Limasol el matrimonio entre Ricardo y Berenguela, coronada reina de Inglaterra. Entre los últimos días de mayo y el 1º de junio Ricardo conquista la isla de Chipre, que será vendida a los Templarios y en 1192 a Guido de Lusignan, quien participa en la conquista.

En Siria se reúne con el duque Federico VI (1167-1191), hijo del fallecido emperador Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), ahogado en el río Göksu, y con el rey francés. Ricardo combate victoriosamente en Ascalón y poco después ocupa algunas ciudades de Palestina; sin embargo, ante la imposibilidad de conquistar Tierra Santa, firma una tregua de tres años con Saladino. En 1193 Ricardo *Corazón de León* debe aceptar el vínculo de vasallaje impuesto por el emperador Enrique VI. El mismo año los londinenses juran fidelidad al rey (Juramento de la Comuna). Combate contra Francia, sobre la que triunfa en Vendôme. En 1199 cierra una tregua de cinco años con el rey francés. En el asedio al castillo de Limonges, durante un recorrido de las murallas, es alcanzado por un ballestero; poco después muere a causa de las heridas. Hereda el trono su hermano, Juan *sin Tierra*.

La guerra contra Francia

Véase también
Historia "Los países escandinavos", p. 91; "Los normandos en el sur de Italia y en Sicilia", p. 98.

LOS PAÍSES ESCANDINAVOS

Renata Pilati

A partir de los pequeños reinos vikingos se crean y consolidan, entre los siglos XI y XII, los reinos de Noruega, Suecia y Dinamarca. La cristianización, que enlaza Escandinavia con Europa occidental, contribuye a reforzar estas monarquías, pero Iglesia y Estado entran en conflicto por la primacía. Las expediciones en el Báltico y en el Mar del Norte fortalecen la economía de estos países. Luchas dinásticas y alianzas matrimoniales permiten a Dinamarca ocupar Noruega y Suecia.

Noruega

La derrota en Svolder (1000) pone fin al reino de Olaf I Tryggvason (963-1000, rey desde 995), descendiente de Harald I *Cabellera Hermosa* (?-*ca.* 930), que ha unificado todo el territorio, con la excepción de Oppland, un distrito ubicado al norte. Olaf es un vikingo educado en Kiev, ciudad de población escandinava; fue líder en algunas campañas a lo largo de las costas del Báltico y del Mar del Norte; invade dos veces Inglaterra, donde somete al rey Etelredo (*ca.* 968-1016, rey a partir de 978) al pago de un tributo *(Danegeld)*. Una vez bautizado, en su segundo viaje se hace ungir con la crisma por el arzo-

bispo de Winchester, ceremonia en la que el mismo Etelredo es padrino. Impone el cristianismo haciendo destruir los templos paganos de Mære y Lade. A pesar de la oposición en Trøndelag en el norte, el cristianismo se afianza en Vestland, Islandia, Groenlandia y en las islas Feroe y Shetland. El rey se establece en Trøndelag, donde funda la ciudad de Trondheim. Durante la revuelta de campesinos de Trøndelag, Haakon (*ca.* 935-995) combate contra Eric (*ca.* 960-*ca.* 1020) y Svein (?-1016), hijos del difunto conde de Lade, quienes, apoyados por el rey Svend de Dinamarca (*ca.* 955-1014, rey desde 986), lo derrotan.

Eric y Svein se convierten en feudatarios del rey danés en Trøndelag y Vestland: Viken depende de Dinamarca. En 1014, mientras Eric defiende a Svend en Inglaterra, Olaf II Haraldsson *el Santo* (995-1030, rey entre 1016 y 1028), bisnieto de Harald I *Cabellera Hermosa,* ataca Noruega, impone su autoridad a los señores locales y se asegura el apoyo de los campesinos acomodados. También establece las leyes de los *ting,* asambleas de los distritos pertenecientes al norte (Frostating), al oeste (Gulating) y al este (Eisdsivating), compuestas por hombres libres; a éstos añade después el Borgarting, para el área suroriental. Establece penas capitales a los vikingos por los delitos de rapiña. En 1024, con el obispo Grimkell, su consejero, convoca un *ting* en Moster, en la costa occidental, para promover conversiones en masa; además redacta un código para las iglesias y fija el calendario de las festividades. Los *ting* regionales adaptan las órdenes a las exigencias locales, porque existen relaciones horizontales entre sacerdotes y fieles. La Iglesia noruega se vale de misioneros ingleses para la formación del clero, que usa en las celebraciones litúrgicas el latín y la lengua local.

Las asambleas de los distritos

La política expansionista de Olaf es bloqueada por Canuto *el Grande* (*ca.* 995-1035, rey desde 1016), rey de Dinamarca e Inglaterra, quien no quiere renunciar a Viken, y por los condes de Lade, privados del Trøndelag: ambos fomentan la revuelta de los señores derrotados. Olaf, apoyado por el rey de Suecia, Anund Jacobo (*ca.* 1009-1050), rechaza el ataque de Canuto en 1025, pero resulta derrotado en 1028. Canuto se hace proclamar rey. Olaf, exiliado en Rusia, intenta reconquistar el trono dos años más tarde, pero pierde y es asesinado en Stiklestad (29 de julio de 1030). El heredero de Canuto es su hijo menor de edad, Svein Alfivasson (1016-1035), bajo la regencia de su madre Ælgifu, inglesa por nacimiento. En contra del hijo, los señores locales y el clero, guiados por el obispo Grimkell, mantienen viva la memoria de Olaf, aclamado como santo por la aparición de prodigios sobre su tumba; por ello apoyan a su hijo, el pequeño Magnus I *el Bueno* (1024-1047, rey desde 1035), exiliado en Rusia. Llevado a Noruega en una embajada, Magnus es proclamado rey por todos los *ting* en 1035. Sven deja el país. Aprovechando las guerras entre los hijos de Canuto por la sucesión del trono de Dinamarca, Magnus firma un tratado con el tercer hijo, Canuto *Hardeknut,* mediante el cual se declaran herederos uno del otro (1038).

Olaf el Santo

Magnus resulta beneficiado: entra en guerra contra el pretendiente al trono, Svend Estridsson (*ca.* 1020-1076, rey de Dinamarca desde 1047), nieto de Canuto; cuando lo vence, es elegido rey de Dinamarca, cargo que ocupa de 1042 a 1046. A su muerte, la corona de Noruega pasa a su tío Harald III Haardrade (*ca.* 1015-1066, rey a partir de 1046), hermano de Olaf, hombre de enorme experiencia por haber combatido en África y Sicilia y visitado Jerusalén, esposo de una princesa de Kiev, pero más interesado en Inglaterra que en Dinamarca. Se alía con Guillermo *el Bastardo* de Normandía (*ca.* 1027-1087, rey de Inglaterra a partir de 1066) contra Haroldo (?-1040), pero muere en la batalla naval de Stamford Bridge (25 de septiembre de 1066).

Su hijo Olaf III *el Pacífico* (?-1093, rey desde 1066) regresa con los 24 barcos sobrevivientes de los 300 preparados en Noruega, donde, por decisión de los *ting,* instaura una diarquía con su hermano Magnus II (?-1069), quedando más tarde como único rey. Olaf III es el primero de la dinastía en saber leer y escribir. Reorganiza el territorio en diócesis y se encarga de la formación del clero. Se fundan nuevas ciudades, como Bergen y Oslo. La vida social se vuelve más articulada: junto con los señores locales aumenta el número de pequeños propietarios y arrendadores, poseedores de muchos siervos. El clero se recluta entre los campesinos. Los artesanos y mercaderes son numerosos en las sedes episcopales, donde el mercado crece. Gracias a su ubicación, en Stavanger aumenta el flujo comercial con Inglaterra. Los mercaderes noruegos exportan pescado seco y madera e importan granos, sal, miel, telas y objetos de metal de buena manufactura. Durante toda la Edad Media Bergen es el puerto comercial más grande de Noruega.

El programa de expansión territorial se reactiva gracias a Magnus III *el Descalzo* (1073-1103, rey desde 1093), hijo de Olaf III. Este rey conquista las islas Orcadas, las Hébridas, la Isla de Man y ocupa Dublín. Lo suceden sus hijos Olaf IV Magnusson (?-1115, rey desde 1103), Øystein I (1088-1123) y Sigurd I *el Cruzado* (1090-1130), llamado así porque, tras combatir en Sicilia, participa en una campaña en Tierra Santa. Recibido con honores en Constantinopla, deja a sus soldados y sus barcos al emperador y regresa a Noruega por tierra, donde introduce el pago del diezmo a la Iglesia. A su muerte, la guerra de sucesión se transforma en una guerra civil por el conflicto entre Trøndelag y Vestland y entre eclesiásticos partidarios del rey y partidarios del papa. Los enfrentamientos resultan beneficiosos para los señores y el clero, que amplían sus propiedades a expensas de campesinos endeudados por tasas y diezmos. Se erige vencedor Magnus IV (1115-1139, rey entre 1130 y 1135), hijo de Sigurd, pero, tras cinco años de reinado, es cegado, castrado y hecho prisionero por Harald Gille (?-1136, rey a partir de 1130), que pasa por ser el hijo ilegítimo de Magnus III y de una irlandesa; sin embargo, es asesinado por otro hijo ilegítimo, quien también elimina, de paso, al prisionero Magnus IV. Se hace del poder Inge (1135-1161, rey a partir de 1136) en coalición con dos hermanastros.

Campaña en Tierra Santa

En 1152 el cardenal legado Nicolás Breakspear (1100-1159), en visita a Noruega, concede a la Iglesia noruega la emancipación del arzobispado de Bremen y la creación de una sede en Nidaros (Trondheim), cerca de la tumba de Olaf *el Santo*. El poderoso partido eclesiástico y los señores de Vestland reconocen como rey a Magnus V Erlingsson (1156-1184, rey desde 1161), nieto por línea materna del rey Sigurd I; en 1163 es coronado en Bergen por el arzobispo Eystein de Trondheim, en la primera ceremonia de coronación en Noruega. Magnus, "ungido del Señor" a los siete años, declara que su reino es propiedad de san Olaf. Con lo sucedido en Bergen se establece la transmisión hereditaria de poder monárquico al hijo primogénito, varón y legítimo. En caso de ausencia de herederos, la elección recae en el arzobispo, los obispos y las 12 personas encomendadas por los eclesiásticos: deben decidir por mayoría, ante la presencia —decisiva— del clero. La lucha entre los pretendientes al trono continúa hasta que vence Sverre I (1145/1151-1202), bisnieto de Magnus III *el Descalzo,* quien, secundado por el partido de los Birkebeiner asentados en Trøndelag, asesina a Magnus Erlingsson en 1184. Sverre refuerza las bases de su poder: nombra juristas en los *ting* con la tarea de hacer efectivas las disposiciones reales, envía gobernadores con poderes jurídicos a los distritos y reorganiza el ejército y la marina. Sustituye la antigua aristocracia rural por una aristocracia cortesana. Sverre goza de aceptación mientras es apoyado por el clero, pero cuando es excomulgado por el papa Inocencio III (1160-1216, sumo pontífice desde 1198) mediante el interdicto de Noruega enfrenta una oposición. Gracias a sus estudios sacerdotales, escribe, en colaboración con sus consejeros, un discurso en la lengua local, en el que afirma que la institución real es obra divina y no necesita mediadores. Así, confirma la primacía del Estado sobre la Iglesia. El programa de centralización se corona con la victoria sobre sus adversarios (1201), pero poco después, en marzo de 1202, Sverre muere por una infección en Bergen.

El reino hereditario

Suecia

Olof Skötkonung (*ca.* 980-1024), hijo de Erico *el Victorioso* (945-995), bautizado en Skara, es el primer soberano cristiano que ve con buenos ojos el asentamiento de trabajadores anglosajones. Entra en guerra contra san Olaf de Noruega, a quien arrebata algunos territorios que perderá poco después. Lo sucede Anund II Jacobo (*ca.* 1009-1050), pero cada territorio escoge a su propio rey. La división interna permite a Canuto *el Grande,* rey de Dinamarca, someter a Suecia, que en 1025 ayudó a Noruega en la defensa contra la ofensiva danesa. Con la conquista de Noruega (1028), Canuto unifica a los países escandinavos. A su muerte, en 1035, estallan las luchas entre las diversas dinastías, que llevan a conflictos también religiosos entre godos cristianos y suecos *(svear),* las dos etnias escandinavas más grandes, hostiles entre sí.

La reunificación de Canuto

Vence primero la dinastía Upsala, pero poco después es derrotada por los Stenkil de Inge Stenkilsson *el Viejo* (?-1112), monarca que quiere imponer el cristianismo. Si bien es depuesto, logra reconquistar el trono. Manda destruir el templo pagano de Uppsala, en el valle de Mälaren, y erige en su lugar una Iglesia cristiana. El triunfo del cristianismo crea las condiciones para la superación de la sociedad tribal y la centralización del poder. Además, se comienza a enviar un tributo anual al papa.

La alianza con los suecos

La alianza entre godos y suecos se cimienta en la alternancia de monarcas pertenecientes a las dos etnias. Con el ascenso al trono de los Sverker en 1130, es posible hablar de un reino de Suecia. Eric IX *el Santo* (siglo XII), rey de Suecia y Dinamarca, nieto de Eric VIII (?-1067) por línea materna, emprende la conquista de Finlandia en 1157, que sólo se completará un siglo más tarde, durante el reino de Valdemar (1243-1302), primer monarca de la casa Folkungar, que reinará hasta 1326. Eric IX organiza una cruzada contra los fineses; sin embargo, es aprisionado por el príncipe Magnus Henriksen y decapitado en Uppsala en 1160. Recibe veneración como santo por parte de los suecos.

Carlos VII (?-1167), hijo de Sverker, es rey de la región de Götaland, la cuna de Suecia, desde 1155, y después es elegido rey de todo el país. Obtiene del pontífice Alejandro III (*ca.*1110-1181, papa desde 1159) una bula para la institución de la archidiócesis de Uppsala (1164), con la que se emancipa la Iglesia sueca de la de Bremen. La administración civil es controlada por los señores locales hasta finales de 1200, en concordancia con los códigos regionales. Carlos VII muere asesinado por Canuto I Eriksson (*ca.* 1160-1199), hijo de Eric IX *el Santo*. Las familias más influyentes, en lucha entre ellas, constituyen una fuerte aristocracia. Los campesinos propietarios son representantes en la asamblea popular *(ting)*. La economía, basada en los intercambios comerciales y en la piratería, se consolida a través de una marcada actividad agrícola en las grandes llanuras del centro. Conquistadores y mercaderes han fundado centros políticos y comerciales a lo largo de las orillas del Dniéper, que se mantienen en contacto con la madre patria hasta el final del siglo XI. Entran en negociaciones comerciales con Bizancio y con los países musulmanes del Mar Caspio, por lo menos antes de la invasión de los pechenegos y cumanos del sur de Rusia en el siglo XI, según se ha supuesto tras el descubrimiento de 20 000 monedas árabes en Suecia y otras más en Rusia. Por último, los mercaderes de Götaland conforman una *Gildhalle* (asociación de mercaderes) en Nóvgorod, en el curso del siglo XII.

Dinamarca

Svend Haraldsson *Forkbeard,* como su padre Harald Gormsson (?-*post* 987, rey de ¿959? a ¿986?), pretende establecer la supremacía danesa sobre los

territorios costeros del Mar del Norte. Con un ejército vikingo ocupa Inglaterra e impone al rey Etelredo el pago de un tributo *(Danegeld)*. Su hijo, Canuto *el Grande,* nacido del matrimonio con la princesa polaca Sigrid *la Altiva,* da nuevo empuje al proyecto de expansión con la ocupación de los países eslavos del bajo Óder y del Vístula y con la hegemonía sobre Noruega, las islas Shetland, las Orcadas, las Hébridas e Inglaterra. Derrota a Edmundo *Costilla de Hierro* (*ca.* 993-1016), hijo de Etelredo; luego se casa con Emma de Normandía, viuda del difunto monarca, y adopta el cristianismo. Su padre también se había convertido en 960. Es elegido rey por la asamblea del pueblo *(Witenagemont)* anglosajona. Reconcilia a daneses con anglosajones afirmando la igualdad de ambos. Además los reinos de Suecia, Escocia e Irlanda lo aceptan como monarca. Canuto confía a misioneros ingleses la evangelización de los países escandinavos, con la condición de que se respeten las tradiciones locales, a fin de mantener el control sobre los territorios. No modifica las instituciones de los reinos sometidos. Peregrino a Roma cuando Conrado II (*ca.* 990-1039) es coronado emperador (marzo de 1027), Canuto se alía con el emperador mediante el compromiso matrimonial de su hija Gunhilda con el futuro Enrique III (1017-1056, emperador desde 1046); allí recibe carta blanca para invadir Noruega de manos del pontífice Juan XIX (?-1032, papa a partir de 1024). Conquista, pues, Suecia y Noruega. Obtiene más tarde de Conrado II una parte de Schleswig por la ayuda prestada en la guerra contra el rey de Polonia. Se traslada a Inglaterra, dejando el gobierno de Dinamarca y Noruega a sus hijos, quienes se proclaman soberanos a su muerte, mientras que en Inglaterra asciende al trono Haroldo *Harefoot*.

Misioneros ingleses

A Haroldo lo sucede Canuto *Hardeknut* (Hardicanute, 1018/1019-1042), que es también rey de Dinamarca y último monarca danés de Inglaterra. Aunque la unidad de pueblos tan diversos culturalmente es temporal, la construcción política realizada por Canuto permite la penetración del cristianismo y la introducción de la lengua y la cultura latino-cristianas. Las relaciones comerciales permanecerán activas tras la separación.

Svend II Estridsson (*ca.* 1020-1076, rey desde 1047), nieto de Canuto, recibe el nombramiento de rey de Dinamarca. Refuerza su poder con el apoyo de la Iglesia y pone en marcha una reorganización del territorio en ocho sedes episcopales: Slesvig, Ribe, Arhus, Viborg, Vendsyssel, Odense, Roskilde y Lund. Cuando Svend muere se suceden en el trono cinco de sus hijos: Harald III (1041-1080), Canuto IV *el Santo* (*ca.* 1040-1086, rey desde 1080), Olaf I (*ca.* 1050-1095), Erico I Eigod (1056-1103, rey desde 1095) y Nicolás I (1104-1134).

Canuto IV enfrenta una rebelión popular y, tras la insurrección del episcopado de Vendsyssel, también eclesiástica; busca refugio en Odense, pero muere asesinado en la iglesia de San Albano. Durante su peregrinación a Tierra Santa, Erico I Eigod se reúne en Bari con el pontífice Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088); ahí el papa le concede la promoción de Lund a arzobispado y la separación, con ello, de la diócesis de Bremen. Su hijo, Canuto

Lavard (1096-1131), es nombrado por su tío, el rey Nicolás, duque de Jutlandia Meridional, con la tarea de defender las fronteras del sur. Las operaciones militares exitosas contra los vendos* aumentan la aprobación popular de Canuto Lavard, pero lo distancian del rey. Es asesinado en 1131 por su primo Magnus *el Fuerte,* hijo de Nicolás I. Tras ello, estalla una guerra civil: Erico II Emune (?-1137, rey desde 1134), hermano del asesinado Canuto Lavard, apoyado por el arzobispo de Asser, toma las armas contra Magnus. Nicolás I lanza un ataque a Slesvig, pero muere en batalla. Magnus, pretendiente al trono de Dinamarca, rinde vasallaje al emperador Lotario II (1073-1137, emperador a partir de 1133) en 1134, a fin de recibir auxilio, pero es de cualquier modo derrotado por Erico Emune, que se convierte en rey. Tres años después éste muere siendo padre de hijos menores. El poder pasa a Erico III Lam (?-1146, rey desde 1137), descendiente por la línea femenina, que es secundado por el arzobispo de Lund, Eskil (*ca.* 1100-*ca.* 1182), que le debe la mitra. Este monarca se enfrenta con la revuelta de Dinamarca oriental, antiguo pilar de las monarquías de Erico I y Erico II, aunque ahora es partidaria de Olaf. Erico II sofoca la revuelta, pero abdica en 1146 para hacerse monje.

Guerra civil

Sven III Grathe (*ca.* 1125-1157), rey de Selandia y Scania, y Canuto V (?-1157, rey de 1146 a 1150), hijo de Magnus, rey de Jutlandia, van a la guerra por la sucesión. En 1154 Canuto asocia al trono a su cuñado Valdemar (1131-1182), a partir de 1150 duque de Schleswig por concesión de su primo Svend Grade. Este último busca apoyo tras haber sido destronado. En 1157 los tres pretendientes llegan a un acuerdo: se repartirán el reino. Sin embargo, Svend pretende ser el único rey, así que asesina a Canuto. Valdemar huye a Jutlandia, donde reúne un ejército para derrotar a Svend. Valdemar I *el Grande,* hijo de Canuto Lavard y de la princesa rusa Ingeborg, es reconocido como único rey en 1157.

Por consejo de Absalón (1128-1201), obispo de Roskilde y, desde 1177, arzobispo de Lund, combate contra los vendos y conquista, en 1169, la isla de Rügen, con lo que se afianza la hegemonía danesa en el Báltico. Obliga a Erling, rey de Noruega, a aceptar una paz honorable para su reino. Después ayuda al emperador a reconquistar la ciudad rebelde de Lübeck. Manda redactar las Leyes de Scania y las Leyes de Selandia. Promueve el comercio y el desarrollo del puerto de Copenhague. Los mercaderes daneses obtienen privilegios de residencia en Londres. Para contener la expansión alemana en las costas bálticas, se alía con Enrique III *el León* (*ca.* 1130-1195) y cimienta la alianza con el compromiso matrimonial de su hijo Canuto VI (también Canuto IV, 1162/1163-1202, rey desde 1182) y la hija de Enrique. Se subordina al emperador Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190). Cuando muere, la regencia durante la minoría de edad de Canuto pasa a

Estrategias en el Báltico

* Pueblos eslavos del centro-norte de Europa. El término, sin embargo, es vago, pues no existe una delimitación exacta de qué pueblos conformaban este grupo. [T.]

Absalón, quien lanza un ataque en Pomerania y conquista parte de Mecklemburgo (1184), Holstein y casi toda la costa del Báltico. Canuto rechaza rendir vasallaje a Federico *Barbarroja*. Extiende su poder en Pomerania, Lübeck e incluso en Hamburgo y, gracias a la herencia de su hermano Valdemar II (1170-1241, rey desde 1202), conde de Jutlandia Meridional, añade al reino el condado de Holstein.

Véase también
Historia "El reino de Inglaterra", p. 81.
Artes visuales "Inglaterra", p. 650.

LOS NORMANDOS EN EL SUR DE ITALIA Y EN SICILIA

Francesco Paolo Tocco

En 1130 Roger de Altavilla, segundo hijo de Roger* el Gran Conde, *recibe de manos del antipapa Anacleto II la corona del reino de Sicilia, una vasta entidad territorial que comprende la isla de la que toma su nombre y todo el sur de Italia hasta los Abruzos. El 27 de julio de 1139 el legítimo papa Inocencio III, capturado por Roger, contra quien había liderado un ejército, hace las paces con los Altavilla, avalando su coronación y el dominio sobre el reino. Roger le rinde homenaje declarándose vasallo de la Iglesia.

Primeros intentos y consolidación

En torno al año 1000 los primeros normandos llegan por pequeños grupos al Mediodía italiano, en ese entonces dividido entre longobardos, bizantinos y musulmanes. Allí ponen sus capacidades militares al servicio de las entidades políticas de un área caracterizada por su conflictividad endémica. El motivo fundamental que los empuja a mudarse al sur de Italia es el notable crecimiento demográfico de sus tierras de origen, fenómeno que amenaza también la estabilidad y las riquezas de las familias nobiliarias; así, estos primeros aventureros son generalmente los hijos menores de las familias normandas con títulos, en virtud de lo cual buscan un espacio cercano —la Sicilia musulmana está a dos pasos y el Mediodía se antoja un puente natural hacia el Mediterráneo oriental— en el que haya conflictos militares. Las entidades políticas del área son: los principados longobardos de Benevento, Capua y Salerno; los ducados bizantinos de Gaeta, Nápoles, Sorrento

y Amalfi, sólo nominalmente dependientes de Bizancio, que, además, gobierna directamente Apulia, Basilicata y gran parte de la Calabria. Todas estas entidades experimentan, a su vez, movimientos internos que buscan la autonomía.

Actúan en este contexto los primeros mercenarios normandos que, en suelo italiano por vez primera en 999, en un viaje de regreso de Tierra Santa, se ponen al servicio del príncipe de Salerno, Guaimario IV (*ca.* 1013-1052, a veces nombrado como Guaimario V). Con ellos le es posible al príncipe someter temporalmente Amalfi, Sorrento y Gaeta. Los mercenarios normandos comprenden que el Mediodía ofrece una gran oportunidad para incrementar su actividad militar y política. A partir de entonces entran en el mapa político como verdaderos protagonistas en las luchas entre poderíos locales, ofreciéndoles su profesionalidad bélica proporcionalmente a las compensaciones que reciben. Son grupos independientes entre sí, en los que comienzan a surgir las figuras de comandantes, en primer lugar Ranulfo Drengot (?-1045), quien, al servicio de Sergio IV, duque de Nápoles (?-1137), en la guerra contra Pandulfo IV (?-1050), príncipe de Capua, obtiene en recompensa, en 1030, la dignidad de conde del primer feudo normando del sur de Italia: Aversa, un pequeño poblado que, sin embargo, con increíble velocidad se transforma en una verdadera ciudad, gracias, justamente, a la presencia normanda, al conseguir ser sede de un obispado, en la Edad Media línea divisoria fundamental para distinguir entre un centro habitacional cualquiera y una ciudad.

Los mercenarios normandos

Desde Aversa, los sucesores de Drengot se expanden hacia Capua, conquistada por Ricardo Quarrel (*ca.* 1046-1078) en mayo de 1062. En ese entonces comienzan a emerger los comandantes normandos, especialmente entre aquellos que están al servicio de los príncipes de Salerno en las guerras contra los bizantinos. En sus manos cae buena parte de Apulia, de Basilicata y, particularmente, de Melfi, desde 1041. Entre los normandos empeñados en la lucha contra los bizantinos en Apulia asume una posición de importancia la familia Altavilla, compuesta por un nutrido grupo de hermanos: de Guillermo *Brazo de Hierro* (?-1046) a Hunifredo Abagelardo (*ca.* 1010-1057); de Roberto, apodado *Guiscardo,* es decir, *el Astuto* (*ca.* 1010-1085), a Roger (*ca.* 1031-1101).

A mitad del siglo XI la potencia normanda en el Mediodía pasa a ser un problema no sólo para los señores locales sino también para los papas; así es como León IX (1002-1052, pontífice desde 1049) decide liderar una coalición contra aquellos que ahora se consideran los responsables del desequilibrio de poder en la región. La derrota de esta coalición en Civitate, Apulia, en 1053, puede entenderse como el inicio de la dominación normanda del sur italiano. El papa va a prisión, pero es puesto en libertad cuando, en un cambio radical de actitud, reconoce las últimas conquistas de Ricardo Quarrel y de Hunifredo, a cambio de apoyo militar. Este pacto con el papado se confir-

ma posteriormente en Melfi, en 1059: Ricardo Quarrel y Roberto *Guiscardo* juran fidelidad al papa Nicolás II (*ca.* 980-1061, pontífice desde 1058), con lo que el primero obtiene el título de príncipe de Capua y el segundo, el ducado de Apulia, Calabria y, sobre todo, Sicilia, tierra aún en manos musulmanas, cuya conquista se prefigura como una especie de cruzada.

Roberto *Guiscardo* y su hermano menor, Roger, emprenden la campaña de conquista, entre 1061 y 1091. La isla es un lugar particularmente activo desde el punto de vista económico y cultural; la conquista se pone en práctica desde una actitud de respeto hacia el tejido social y, en específico, hacia las capacidades administrativas de los habitantes de cultura griega o fe islámica. Así pues, se establecen las premisas para la creación de un reino multicultural que, aun apostado sobre un frágil equilibrio en la coexistencia, destinado a derrumbarse más tarde, se presenta como un fenómeno extremadamente original en el panorama político de la época.

Una isla particularmente activa

Roberto se dedica a la conquista de todo el territorio insular, tras la cual se convierte en el gran conde de Sicilia; Roger, por su parte, completa la expansión en el Mediodía continental, con la toma de Bari en 1071, de Amalfi y de gran parte de los Abruzos en 1073 y de Salerno en 1076. A partir de este momento tiene inicio la verdadera proyección hacia el Mediterráneo de los normandos, quienes tienen puesta la mirada en el Oriente: anhelan la conquista del Imperio bizantino. Pero la muerte de *Guiscardo* revela la realidad eminentemente feudal de sus posesiones: una construcción política inestable, abrumada por la hostilidad entre nobles y ciudades que buscan construirse espacios de autonomía cada vez más grandes. Por todas estas razones, los sucesores de *Guiscardo,* Roger Borsa (?-1111) y su hijo Guillermo II (1095-1127), tendrán una serie de dificultades para mantener la unidad de sus territorios.

Hacia Bizancio

Nace el reino normando de Sicilia

El golpe de fortuna llega con la muerte de Guillermo, cuando el segundo hijo de Roger *el Gran Conde,* Roger II de Altavilla (1095-1154), decide que ha llegado el momento de adueñarse del patrimonio de los príncipes de Capua. Tras una afortunada campaña en el continente, logra someter todo el Mediodía y se hace, en consecuencia, proclamar rey de Sicilia, con el nombre de Roger II. Así pues, se crea un espacio político que, a pesar de las altas y bajas y sobre todo del terremoto producido por la revuelta del Vespro a partir del siglo XIII, marca la historia de la península italiana hasta la segunda mitad del siglo XIX. La historiografía continuamente ha puesto de relieve las características políticas del reino de Sicilia, subrayando la unidad que lo vuelve un *unicum* en el panorama de las monarquías feudales. Este optimista juicio debe someterse a revisión. Es, sin embargo, cierto

Una monarquía única

que durante el gobierno de Roger II la monarquía prospera y en Sicilia los estamentos griegos e islámicos de la población están en la posibilidad, no sólo de vivir sustancialmente tranquilos, sino también de participar en la administración estatal. Roger, en efecto, siguiendo las líneas de su padre, hace uso de funcionarios griegos y musulmanes para la administración de la cancillería y de las finanzas, pues poseen conocimientos y prácticas notoriamente más avanzadas, refinadas y apropiadas para satisfacer las necesidades del reino en comparación con las del resto de la Europa cristiana. Esta gestión práctica del reino es una causante evidente de la posibilidad de continuar con la política exterior del soberano: el expansionismo por el Mediterráneo, que deja en segundo plano el proyecto hacia el continente europeo.

Sin embargo, ya desde 1154, con el sucesor de Roger, Guillermo I *el Malo* (1120-1166), los problemas originados por la condición feudal del reino llegan a un punto crítico. Los feudatarios viejos y nuevos (muchos caballeros del norte de Europa siguen mudándose al reino) intentan limitar el poder real, a veces rayando en la rebelión abierta. Finalmente logran acrecentar sustancialmente su peso en la política durante el reinado de Guillermo II *el Bueno* (1153-1189), que hace tentativos por mantener el precario equilibrio de su monarquía, aun conociendo su incapacidad de procrear herederos. Por este motivo promete en matrimonio a Constanza (1154-1198), hija póstuma del abuelo Roger II, al joven hijo de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), Enrique (1165-1197), preconizando para su reino un acercamiento con Europa que destruiría definitivamente los componentes de coexistencia y originalidad que caracterizaron las mejores fases de la historia del reino normando de Sicilia. La sociedad siciliana resulta profundamente transformada a finales del siglo XIII: los musulmanes de la isla, ya entonces considerados un cuerpo extraño, se arrinconan en algunas áreas de Sicilia occidental, sólo para ser en seguida duramente atacados por Federico II de Suabia (1194-1250, emperador desde 1220); mientras que la llegada de una fuerza laboral proveniente del centro-norte de la península altera de manera decisiva el rostro multicultural de la isla, pues ese contingente difunde por todo el territorio siciliano usos, costumbres y valores de su tierra de origen.

Véase también
Artes visuales "La Sicilia normanda: Cefalú, Palermo, Monreale", p. 652.
Música "Fiestas y cantos de la Sicilia normanda", p. 757.

REINOS Y PRINCIPADOS RUSOS

Giulio Sodano

A finales del siglo IX *el sueco Oleg funda en Kiev el primer principado ruso, que controlará el tráfico comercial entre norte y sur. Kiev crece en esplendor con Vladimiro I* el Grande*, quien se convierte al cristianismo, hecho que abre el camino para que inicie el influjo de la Iglesia griega. Las disputas entre Iglesia romana e Iglesia ortodoxa interrumpen las relaciones culturales y religiosas entre rusos y Occidente. En el siglo* XII *empieza un largo periodo de anarquía, debido a las luchas internas de la familia Rúrikovich. En el norte, vastos territorios son sometidos a la jurisdicción de la ciudad libre de Nóvgorod.*

Orígenes de Rusia

La distinción entre "rusos blancos", ucranianos ("pequeños rusos") y "grandes rusos" tiene origen en la tarda Edad Media. Los antepasados de estos grupos, a su vez, son los "eslavos orientales" o "rusos", cuyo territorio se llamaba Rus. El origen y significado del término "ruso" son oscuros, pero tienen que ver seguramente con la noción de "navegador-mercader". Rusia, en efecto, remonta su origen a los vikingos provenientes de la moderna Suecia, quienes, entre los siglos VIII y IX, comenzaron a hacer aparición, como bandidos o mercaderes, en los grandes ríos bálticos, en cuyas riberas habitaban desde el siglo VI algunos pueblos eslavos. Estos grupos y los bizantinos son los primeros en llamar a los mercaderes-piratas *varegos* o *rusos*. La presencia de vikingos tiene un efecto de propulsión sobre el mundo eslavo oriental, pues logra colocarse en el tráfico comercial europeo. A través de Kiev, el Dniéper, el Volga y pasando por Nóvgorod, era posible exportar a la zona del Báltico productos de lujo, como especias, ámbar y sedas provenientes de Oriente. Por el bajo Volga pasa la vía que comunica con Samarcanda; de sus fauces sobre el Mar Caspio se alcanza Persia en barco, y de ahí Bagdad.

La presencia vikinga

En el resto de Europa los vikingos, tras un largo periodo de actividades de rapiña, reconocen la utilidad de obtener un lugar dentro de las relaciones jurídicas, comerciales y políticas locales. Los varegos no son la excepción. A finales del siglo IX (*ca.* 882) el sueco Oleg, hijo del mercader Riúrik, amo de Nóvgorod, se hace de Kiev y funda allí el primer principado ruso, próspero gracias al tráfico comercial entre norte y sur. Desde el siglo X, en Kiev, además de las mercancías, entran el cristianismo ortodoxo, las concepciones de imperio y de función moral y social del emperador.

Cristianización y apogeo del principado de Kiev

El principado de Kiev alcanza su esplendor especialmente bajo el dominio de Vladimiro I (*ca.* 956-1015, desde 980 en el gobierno de la Rus de Kiev), quien se convierte al cristianismo. En realidad, incluso antes de este príncipe, numerosos personajes de su entorno, empezando por su abuela Olga —después proclamada santa—, están ya bautizados. En Kiev se había construido, desde hacía tiempo, una iglesia dedicada a san Elías. Con Vladimiro el lento proceso de cristianización se vuelve oficial. Antes de su bautismo, el príncipe evalúa con atención las ventajas del judaísmo, del islam y del cristianismo; sólo después de ello llega a la conclusión de que el cristianismo en su forma ortodoxa es el más conveniente desde el punto de vista político. En consecuencia, desposa a Ana Porfirogéneta, hermana del emperador Basilio II (957-1025), y recibe bautismo, junto con el resto de su pueblo, en las riberas del Dniéper, declarando el cristianismo ortodoxo la religión de Estado. El príncipe Vladimiro será proclamado santo y figura central del santoral ruso.

La llegada de Ana, hermana del emperador de Bizancio, acelera una profunda transformación urbanística y cultural de Kiev a finales del primer milenio y principios del segundo. Numerosos edificios religiosos y civiles son construidos por artesanos y artistas bizantinos que habían llegado en el séquito de la princesa o que ella misma manda llamar una vez establecida en el poder. Kiev se vuelve la metrópoli más espléndida del Oriente europeo. Se trata de una importante jugada llevada a cabo por una precisa voluntad política, responsable de la introducción de la religión y la cultura orientales en el corazón de las poblaciones eslavas.

La metrópolis de Oriente

La influencia bizantina en los eslavos orientales transforma la religión y la cultura, pero no la política. La familia de los Rúrikovich (por Riúrik, padre de Oleg) entabla relaciones con las monarquías europeas, como lo atestiguan los numerosos matrimonios con princesas alemanas, francesas, polacas y húngaras. En algunos casos estas relaciones resultan fundamentales para la conservación del poder. El príncipe Iziaslav (1350-1389, en el poder desde 1054), bautizado como Demetrio, es expulsado a causa de sus estrechas relaciones con el sacro emperador, pero logra ser bien recibido en Occidente gracias, justamente, a su amistad con los alemanes. Participa hábilmente en la lucha entre papado e imperio, pues envía a su hijo a la corte de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa a partir de 1073) para ofrecer al pontífice, como homenaje, la Rus de Kiev, la que recibe de regreso en seguida, a manera de bendición, como feudo propio. En 1076 Iziaslav logra restaurar su poder.

Crisis y disolución del principado de Kiev

Con Yaroslav I *el Sabio* (978-1054, señor de Rus desde 1019), sucesor de Vladimiro, el principado de Kiev aumenta sus dimensiones con la dominación de la Rutenia Roja,* arrebatada a los polacos. A la muerte del príncipe, el Estado se desintegra en pequeños principados rivales: Hálych y Volinia al oeste; Kiev y Túrov al sur; Nóvgorod, Pólotsk y Smolensk al norte; Tver sobre el curso alto del Volga. El principado de Kiev no es ya un reino unitario, sino una especie de federación en la que los Rúrikovich gobiernan colegiadamente, según el sistema de rota: al morir el gran príncipe, lo sucede el hermano mayor, y así sucesivamente. Con cada sucesión se alternan en cada territorio los príncipes y sus séquitos, encargados de la defensa militar y la administración de la justicia. A partir del siglo XI el sistema de rota es causa de devastadoras guerras internas entre hermanos, tíos y sobrinos. Los bizantinos mueven los hilos de estos conflictos a fin de ejercer control sobre Rusia. Así, los reinos eslavos entran en crisis incluso antes de la llegada de los mongoles, aunque Kiev continúa siendo centro comercial y administrativo. Sin embargo, a causa de la falta de un poder único y de las continuas divisiones, la ciudad se ve expuesta a los caprichos de los pueblos nómadas de las estepas, como pechenegos y cumanos, que frecuentemente interrumpen el tránsito comercial y obstaculizan el control político de la región. Vladímir II Monómaco (1053-1125, príncipe de Kiev desde 1113) logra contener el avance cumano: descendiente de una princesa bizantina, desposa en segundas nupcias a la hija del líder de la tribu cumana, a fin de controlar a los pueblos de las estepas; consigue así dar un breve periodo de respiro y efímero esplendor al reino. En el siglo XII se alternan periodos de estabilidad y anarquía. De 1146 a 1170 en Kiev se suceden frenéticamente nueve príncipes, de los cuales seis llegan incluso a perder la ciudad en dos ocasiones. En 1169 se registra el primer saqueo de la ciudad, a manos de los rusos del norte, guiados por el príncipe Andréi Bogoliubski. En 1113, en el curso de la revuelta que lleva al poder a Vladímir II Monómaco, tiene lugar el primer pogromo** antisemita. Los descendientes suecos de los varegos ya están por completo eslavizados y se han convertido, de mercaderes que eran, en príncipes territoriales. La hegemonía mercantil pasa a los alemanes, quienes, tras la fundación de Lübeck, compran a los rusos cera, miel, ámbar, pieles y madera y a su vez les venden telas flamencas de lana y fustán alemán.

El sistema rota

En el siglo XII los territorios en torno a Kiev empiezan a ser llamados Ucrania, término que significa "en el borde" o "frontera", lo que evidencia que

* Hoy llamada Galitzia, también se le conoce como Galicia de los Cárpatos. [T.]

** Se trata de un linchamiento multitudinario en contra de un grupo étnico o religioso en la historia de Rusia. [T.]

el principado, para entonces, había perdido su centralidad. A su vez, a partir de *ca.* 1146 comienza a mencionarse un nuevo asentamiento en Moscovia. Hace contrapeso a la decadencia de Ucrania una cierta vitalidad de los principados del nordeste, que atraen una gran cantidad de campesinos para que pueblen la zona del curso del alto Volga. Nóvgorod, antigua parada comercial, se vuelve una república independiente en 1136. En ella, una asamblea de ciudadanos libres es el único órgano legislativo, que elige la administración de la ciudad y a un príncipe con poderes limitados. El príncipe de Nóvgorod es elegido entre los miembros del clan de los Rúrikovich, pero debe tener residencia fuera del perímetro de la ciudad y puede ser despojado e incluso exiliado si infringe las leyes; no tiene, además, autoridad sobre las fuerzas militares, sino sólo un reducido séquito, pues las milicias están bajo el liderazgo de un ciudadano. Desde 1156 hasta al arzobispo de la ciudad lo elige la asamblea. La ciudad tiene un dominio de amplias dimensiones sobre los territorios del norte, sometidos a su jurisdicción. Así pues, Nóvgorod representa un fenómeno sin igual en toda Europa oriental. En este lugar se fijan los primeros contratos con los mercaderes alemanes del Báltico; los mercaderes de Nóvgorod gozan, a su vez, de privilegios comerciales y de franquicias aduaneras en Lübeck.

Ucrania, "en el borde"

La Iglesia ortodoxa rusa

La decisión de Vladimiro I de convertirse a la ortodoxia permite que inicie el influjo del patriarca de Constantinopla y de la Iglesia griega. A principios del siglo XI los misioneros ortodoxos arriban a Nóvgorod, Minsk y Polock, pero para conseguir la evangelización completa de los eslavos orientales, la cabal organización eclesiástica y la implantación del monaquismo se necesitará mucho tiempo. Algunas formas de paganismo sobreviven a la sombra del cristianismo.

Con el Cisma de Oriente en 1054 las Iglesias creadas bajo influencia bizantina (Serbia, Bulgaria y Rusia) se alinean con el patriarcado de Constantinopla. El cisma trae graves consecuencias para Rusia: la disputa entre las Iglesias romana y ortodoxa provoca que Constantinopla confíe la sede de Kiev a obispos griegos que practican una rigurosa separación de credos, lo que interrumpe las tradicionales relaciones entre Rusia y Occidente y aísla a los eslavos orientales de la cultura de los eslavos occidentales y europeos del norte.

En el momento en que crece la anarquía entre los príncipes, la Iglesia ortodoxa representa la única fuerza que se opone al desmoronamiento total. La Iglesia de Kiev ya había absorbido la cultura bizantina, sus ideales de una monarquía cristiana y de un Estado centralista. La Iglesia, a la larga, obtiene un resultado de relevancia histórica: logra difundir la convicción de que la unidad de Rusia es un valor fundado en la religión. Al tiempo que sucede

esta institucionalización, aparece el culto a los santos de las familias Rúrikovich, Boris y Gleb, asesinados en los desórdenes que surgieron tras la muerte de Vladimiro I. En los textos hagiográficos rusos se exalta la intocabilidad del orden político. Es así como la Iglesia ortodoxa comienza a adquirir, en el periodo de anarquía, una función cada vez más importante para la historia rusa, persiguiendo y predicando la unidad de los eslavos orientales, de Galitzia, Nóvgorod y Rostov, lo que será el punto clave de la política de Moscú en los siglos XIV y XV y de la hegemonía de los grandes rusos entre los siglos XVII y XX.

Fundamentos unitarios

Véase también
Artes visuales "La Rus: Kiev, Nóvgorod, Vladímir", p. 644.

POLONIA

Giulio Sodano

Entre las tribus del norte, que forman el primer núcleo del reino polaco, se difunde el cristianismo latino, al tiempo que inicia un proceso de concentración del poder en torno a la dinastía local de los Piastas. Miecislao I y su hijo Boleslao ponen las bases de la monarquía polaca, que quiere ser, desde un principio, independiente del poder alemán. Boleslao recibe la corona de manos del papa, en el año 1025. No obstante, la monarquía polaca alterna soberanos enérgicos con periodos de debilidad. En el siglo XIII el país vive un largo periodo de anarquía.

Los orígenes de Polonia

El proceso de conversión de los polacos es largo y complejo. Los primeros contactos con el cristianismo se deben a las misiones de Cirilo (826/827-869) y Metodio (*ca.* 820-885). En el siglo IX la "tribu del Vístula" se subordina a Moravia. En 875, según consta en algunas fuentes históricas, el líder de esa tribu acepta el bautismo por el rito bizantino. En consecuencia, la región del Alto Vístula, incluida Cracovia, queda sometida a Bohemia hasta el año 990 y la relación con el mundo checo se mantiene hasta 1086. Los lazos con el rito griego-oriental sobreviven al menos hasta el siglo XII; restos de iglesias de rito griego dan testimonio de tal datación.

Las tribus del norte, que forman el primer núcleo del reino polaco, tienen, por el contrario, un recorrido diverso: se mantienen paganas hasta el siglo X,

cuando entran en la órbita de la Iglesia latina. Paralelamente a la difusión del cristianismo latino tiene lugar un proceso de concentración del poder en torno a la dinastía local de los Piastas. El centro de poder está cerca del río Varta, en las ciudades de Gniezno, Poznan y Legnica, todas ellas fortificadas. Incluso en esta región, como en otras partes de Europa, los procesos de concentración se caracterizan por el hecho de que los más fuertes someten a los más débiles.

La monarquía polaca se forma con las figuras de Miecislao I (*ca.* 930-992, rey desde 960), primer príncipe polaco, y su hijo Boleslao I *el Bravo* (*ca.* 966-1025, rey a partir de 992). Miecislao I recibe el bautismo según el rito latino en 966, cuando era señor de la Gran Polonia, de Mazovia, Cuyavia y Pomerania. En 990, en una guerra contra Moravia, anexiona a sus dominios también Silesia y la Pequeña Polonia, con lo que se ponen las bases territoriales de la que será Polonia propiamente dicha. Escoge como capital la ciudad de Gniezno. La adhesión al cristianismo occidental se caracteriza, desde un inicio, por una precisa voluntad de autonomía organizativa respecto al mundo bohemio-germánico: Miecislao, en 968, propugna la constitución de una sede episcopal en Poznan, independiente de la Iglesia alemana. En el año 900, anticipando una política típica de los Piastas, estrecha relaciones con Roma, a fin de poner a Polonia bajo la protección directa de la Santa Sede, en una posición de independencia del Sacro Imperio. Esta decisión responde a la necesidad de reaccionar a las presiones evangelizadoras provenientes de Alemania mediante la creación de una sede episcopal autónoma y no de derivación alemana entre el Vístula y el Óder, en vista de que, para toda diócesis creada más allá del Elba, se preveía su subordinación automática a la jurisdicción de la provincia eclesiástica de Magdeburgo. A través de su política con Roma, los Piastas quieren impedir la aplicación de esta regla, que tendría consecuencias gravísimas para la independencia eclesiástica polaca.

Autonomía organizativa

En este contexto político tiene lugar una reunión en Gniezno, en el año 1000, entre Otón III (980-1002, emperador desde 983) y Boleslao *el Bravo,* hijo de Miecislao, llamado *princeps Poloniae.* En virtud de unos acuerdos precedentes con el papa Silvestre II (*ca.* 950-1003, pontífice desde 999), Otón, tras una visita a la tumba de san Adalberto de Praga, pone la diadema sobre la cabeza de Boleslao y lo nombra su hermano y *cooperator imperii,* en una clara renuncia a cualquier derecho que el imperio tuviera sobre la organización eclesiástica en territorio polaco. Otón, de hecho, reconoce la plena autonomía de la casa de los Piastas y la legitima para tomar acciones en la cristianización del este europeo. Así, en Gniezno se funda poco después la primera archidiócesis de Polonia, a la cual están directamente subordinados los episcopados de Poznan, Breslavia, Cracovia y Kołobrzeg.

La colaboración con el poder imperial se ve interrumpida con el sucesor de Otón III, por lo que Boleslao retoma la política expansionista de su padre.

Miecislao había ya arrebatado a los bohemios Silesia y Cracovia, que un siglo después se volverá la capital de Polonia. Boleslao combate duramente contra Enrique II (973-1024, emperador desde 1014) a través de incursiones y saqueos en el corazón de Sajonia. Anexiona, además, parte de Eslovaquia, Moravia y por un breve periodo casi toda Bohemia. En 1003 se apodera de Praga. En 1018 alcanza Kiev y la pone bajo ataque. Boleslao promueve la llegada de misioneros para cristianizar por entero Polonia; por ello, poco antes de morir, es recompensado por el papa con la coronación de 1025. Al final de su reinado, Polonia comprende cinco provincias: la Gran Polonia, la Pequeña Polonia, Silesia, Mazovia y Pomerania. La consolidación del cristianismo en el siglo XI posibilita el nacimiento de una monarquía que gobierna un país de confines geográficos poco claros.

Bastión católico

Los primeros monarcas de la familia de los Piastas

Tras la muerte de Boleslao, en los años treinta del siglo XI, Polonia debe superar su primera crisis, debida a una situación de vacío de poder y anarquía. La estabilidad regresa fatigosamente en la segunda mitad del siglo, con Boleslao II *el Temerario* (*ca.* 1042-1081/1082, duque y rey de Polonia de 1076 a 1079). Tras obtener la corona, inmediatamente se ocupa de la reconstitución de un Estado polaco fuerte, incluso desarrollando una política internacional muy activa. En efecto, participa en la querella de las investiduras, en favor de Gregorio VII, quien le otorga, a cambio, la coronación de 1076. Sin embargo, se ve obligado a partir al exilio después de los desórdenes de Cracovia que llevaron al asesinato del obispo pro imperial san Estanislao. Boleslao II muere en Hungría en 1081.

Con Boleslao III *el Bocatorcida* (1085-1138, rey desde 1102), Polonia adquiere otros territorios y procede a la completa cristianización de Pomerania. Para ello, el rey acepta la penetración de benedictinos y premonstratenses, quienes fundan en la región diversos monasterios. No obstante, Boleslao debilita enormemente al Estado al decidir que el reino, a su muerte, debía dividirse entre sus hijos. Así, en la familia real se afianza un sistema hereditario muy similar al sistema rota de los Rúrikovich de Kiev: todos los hijos varones heredan el poder político, dividiéndose el patrimonio y sometiéndose formalmente al mayor de ellos. Polonia manifiesta de inmediato debilidad a causa de este sistema, que produce una fuerte conflictividad entre consanguíneos por obtener el derecho según el sistema de rota y el control de Cracovia. La monarquía se fragmenta en numerosos ducados y el título real incluso queda vacante hasta el siglo XIII, mientras que la aristocracia experimenta un fuerte desarrollo.

Un mosaico de principados

La evidente condición de debilidad de Polonia desencadena el apetito de los vecinos más poderosos, como los sacros emperadores o los señores de Kiev,

de tal modo que se vuelve necesaria una profunda transformación del sistema político, con el regreso de la herencia de la corona y el control de Cracovia en manos de una sola línea de la familia de los Piastas. Ello, sin embargo, no pone fin a la fragmentación política del reino, que ve la existencia de un mosaico compuesto de principados, con frecuencia en conflicto con las diversas ramas de la familia reinante. Los eslavos quedaron atados a un fuerte separatismo tribal, que el primer gobierno monárquico, con sus ideas e instituciones occidentales, domó sólo parcialmente: apenas la monarquía da señales de debilidad, el sentimiento de separación tribal reaparece con más fuerza, indiscutible vencedor en los periodos de división. Así pues, antes de la llegada de los mongoles, a pesar de la existencia de una autoridad en Cracovia, Polonia se encuentra ya dividida.

Véase también
Historia "Hungría", p. 109.
Artes visuales "La Rus: Kiev, Nóvgorod, Vladímir", p. 644.

HUNGRÍA

GIULIO SODANO

Al ocupar el área de la cuenca del Danubio, los húngaros determinan el perfil de la Europa central. El país evoluciona de una forma política sacerdotal-militar a una monarquía. La adopción del cristianismo de Esteban I es una jugada política, cuyo objetivo es el fortalecimiento de la naciente monarquía. Soberanos pro Bizancio o pro Occidente se suceden por largo tiempo. Una vez superados los desórdenes internos, Hungría se lanza a la conquista de los Balcanes, en oposición a Constantinopla o con el acuerdo de ella.

EL NACIMIENTO DEL REINO DE HUNGRÍA Y LA CONVERSIÓN AL CRISTIANISMO LATINO

Como consecuencia de los desplazamientos de los pueblos de las estepas, en la primavera del año 895 cerca de 20 000 guerreros magiares, junto con 400 000 personas detrás de ellos, guiados por el rey Árpad *el Conquistador* (?-*post* 900), llegan a los Cárpatos y de ahí invaden las llanuras del Danubio. Feroces como los vikingos, pero también rápidos para actuar, los magiares saquean violentamente las tierras de Europa entre 895 y 955, hasta que en ese año son finalmente derrotados en la batalla del río Lech por Otón I de Sajonia

(912-973, emperador desde 962). A partir de entonces los sobrevivientes se dispersan por la llanura de la moderna Hungría, donde se establecen definitivamente para dedicarse a la agricultura y el pastoreo. La sociedad rápidamente se estratifica: muy pronto emerge una aristocracia de jefes militares que se vuelven grandes señores territoriales.

La llegada y el establecimiento de los húngaros modifican profundamente el área de la cuenca del Danubio, pues determinan lo que será el perfil de la Europa central. El reino magiar constituye entre los siglos XI y XII, hasta la aparición de los mongoles, el centro gravitacional de pueblos heterogéneos esparcidos por la vasta llanura panónica. Su presencia es vital no sólo para el nacimiento de Hungría, sino también para Bohemia, Polonia, Cracovia, Serbia y Austria. De hecho, los húngaros representan una barrera que separa a los eslavos del norte de los meridionales; son también factor de unión para los príncipes alemanes, que reconocen a Otón el mérito de haberlos detenido.

Hungría nace como reino sobre un fundamento primordial: todos los derechos y las propiedades están en manos del príncipe reinante. El país evoluciona de una forma política sacerdotal-militar a una monarquía, de una confederación de tribus a un Estado centralizado, de la economía basada en el pastoreo a la propiedad de la tierra. Los magiares y las poblaciones eslavas preexistentes están, hasta el siglo XI, rígidamente separados.

Desde el punto de vista de la religión, el país sigue de cerca el mismo camino que Polonia: los primeros contactos con el cristianismo se dan gracias a Bizancio. En el año 950, un prisionero griego, el monje Hierotheos, es consagrado como el primer "obispo de Turquía" (con tal nombre los bizantinos llamaban a Hungría). Pero la batalla del río Lech, además de hacer sedentarios a los húngaros, representa la victoria de la influencia germánica y, por ende, del catolicismo: en 974 el príncipe Géza (940-977) acepta el bautismo junto con toda su familia, según el rito latino. En 1001 su hijo, Esteban (*ca.* 969-1038, rey desde 1000/1001), con el consentimiento del emperador Otón III (980-1002, emperador a partir de 983), recibe del papa Silvestre II (*ca.* 950-1003, papa desde 999) la corona, el cetro y el título de primer rey de Hungría. El reino cristiano de Hungría obtiene una diócesis en Estrigonia (Esztergom), lugar en el que se lleva a cabo la ceremonia de coronación con el crisma papal, acto que anula las pretensiones al trono de los rivales apoyados por Bulgaria y de los ortodoxos pro Bizancio. Así pues, la adopción del cristianismo es fundamentalmente un recurso político, cuyo objetivo es el fortalecimiento de la naciente monarquía. A partir de entonces, Hungría, como Polonia, es sólidamente católica. Toda la política de Esteban I se concentra en la organización de la Iglesia húngara: los obispos son un medio para ejercer control territorial; por ello los decretos promulgados por el rey prevén que cada aldea sea obligada a construir una iglesia. Esta actividad de amplio soporte en favor de la Iglesia católica llevará, en 1083, a la canonización del monarca húngaro.

El cristianismo como recurso político

Entre trastornos internos y expansión territorial

Desde su nacimiento, el reino de Hungría mantiene una política de fuerte expansionismo y hegemonía en la Europa centro-oriental. En 1004 adquiere el control de Transilvania. Sin embargo, el trabajo de consolidación del poder de Esteban I se cimbra por los conflictos entre los miembros de la familia Árpad y por la resistencia de los antiguos jefes tribales. Con frecuencia, el motivo de estos conflictos es el choque entre las preferencias pro germánicas y pro bizantinas, pues la asociación con Roma no logra borrar los lazos eclesiásticos, culturales y políticos con Bizancio: la Iglesia ortodoxa controla aún algunos monasterios de importancia. La conquista de Bulgaria por los emperadores de Oriente, a inicios del siglo XI, vuelve incluso necesaria la vigencia de las relaciones diplomáticas con Constantinopla. El equilibrio que alcanzó el rey Esteban se pierde con sus sucesores: monarcas de una u otra facción se suceden, lo que trae consigo un constante cambio en la dirección de la política del reino. Salomón (1053-1087, rey desde 1063), por ejemplo, obtiene la corona gracias al apoyo germánico; el duque Géza (*ca.* 1044-1077) es, por el contrario, partidario de los bizantinos. Cuando se vuelve rey, en 1074, desposa a una princesa bizantina y recibe, de parte de Constantinopla, la corona que forma la mitad inferior de la conocida corona real húngara.

Las relaciones con Constantinopla

Ladislao I (1042/1046-1095, rey desde 1077) consigue una cierta estabilidad que pone fin a las luchas internas, por lo que se ve capacitado para poner en marcha una intensa actividad de política exterior. Es la vulnerabilidad de los vecinos balcánicos lo que hace que la expansión del reino sea una empresa fácil. Además, a finales del siglo el peso y el poder de Hungría crecen por su posición estratégica de pasaje para las tropas imperiales de camino a Tierra Santa. Así pues, se anexiona Eslavonia, entre los ríos Drava y Sava. En 1091 Ladislao interviene en la guerra por el trono de Croacia.

A finales del siglo XI Hungría comparte con el Imperio bizantino la hegemonía en el área del Danubio. Sobre todos los territorios conquistados, los nobles magiares de fe católica se asientan en nuevas y vastas propiedades que sirven de hogar a poblaciones eslavas, germánicas y rumanas. El declive de Bizancio, después, permite una incluso mayor consolidación de la supremacía húngara. El sobrino de Ladislao, Colomán *el Bibliófilo* (1068-1116, rey desde 1095), apelando al derecho hereditario de los Árpad, somete en 1102 al reino croata y en 1105 se apodera incluso de las ciudades dálmatas, un camino importante para salir al mar. En esta situación juega un papel de relevancia la alianza con Bizancio: en 1104 la hija del difunto Ladislao, Irene, se casa con Juan II Comneno (1087-1143), heredero al trono bizantino, quien ve con buenos ojos la conquista húngara de Dalmacia, a cambio de que los húngaros le presten ayuda contra los normandos.

Una salida al mar

El enfrentamiento con Bizancio

Las relaciones entre la familia imperial griega y los monarcas húngaros son motivo de que algunos personajes expulsados de Hungría encuentren refugio en Bizancio. Esta situación provoca, a la larga, el resentimiento de los húngaros; así es como el rey Esteban II (1101-1131, rey desde 1116), cuando no logra obtener el regreso a la patria de algunos disidentes, pone en marcha la conquista de los territorios imperiales de Belgrado, Niš y Plovdiv (Filipópolis).

El control de la península balcánica

Éste es el primer episodio de una larga y ardua guerra que en el curso del siglo XII Hungría y Bizancio mantienen por el control de la península balcánica y durante la cual se alternan fases de alianza y de paz con periodos de conflicto abierto.

En la segunda mitad del siglo los húngaros deben hacer frente a la política del nuevo emperador, Manuel I (1118-1180, emperador desde 1143), nieto de san Ladislao, quien quiere emprender una política de reconquista del antiguo Imperio romano, es decir, de una invasión a gran escala de Europa, en primer lugar Hungría. Manuel hace la guerra durante dos décadas a los húngaros; cuando no lo hace por las armas, dirige desde Constantinopla las facciones internas del país a fin de asegurar el triunfo de su ambicioso plan. El emperador se encuentra cerca de completar el proyecto de unión dinástica entre Hungría y el Imperio de Oriente: el heredero al trono húngaro, el príncipe Bela, es enviado a la corte de Manuel para ser educado, con la esperanza de que haya una sucesión. Este prospecto se esfuma con el nacimiento de un heredero directo del emperador. Sin embargo, en 1180, a la muerte de Manuel, el joven heredero Alejo es asesinado durante unos disturbios, de modo que el ya para entonces Bela III de Hungría (*ca.* 1148-1196, rey a partir de 1172) puede aspirar de nuevo al trono imperial. El ambicioso proyecto no llega a término, pues Constantinopla soluciona de manera interna el conflicto. Al rey de Hungría no le queda más que firmar una alianza con el emperador, sellada con el reconocimiento definitivo del dominio húngaro sobre Dalmacia. A pesar de la educación recibida en Constantinopla, el rey Bela dirige ahora su atención hacia Occidente: desposa a Margarita, hija de Luis VII de Francia (*ca.*1120-1180, rey a partir de 1137), quien trae consigo a numerosos arquitectos franceses, encargados de difundir los gustos occidentales.

A finales del siglo XII, entre los dos países rivales resulta claro que el Imperio bizantino es el que se encuentra en un estado de debilitamiento constante, mismo estado que Hungría experimentó y fue capaz de superar.

Véase también

Historia "Polonia", p. 106; "El Imperio bizantino: la dinastía Comneno", p. 132.

LA PENÍNSULA BALCÁNICA

FABRIZIO MASTROMARTINO

La restauración de la autoridad de Bizancio sobre toda la península balcánica muy pronto resulta ser efímera. La irreversible decadencia del Imperio de Oriente y el paralelo ascenso de las potencias limítrofes favorecen la emancipación de los pueblos balcánicos respecto del control bizantino, proceso que se materializa en la constitución de débiles principados eslavos y, en el siglo XII, en el renacimiento del reino búlgaro.

LA RECONQUISTA BIZANTINA DE LA PENÍNSULA BALCÁNICA

Con el inicio del siglo XI la península balcánica regresa al control de Bizancio, tras un largo e indiscutible dominio búlgaro. La reconquista imperial, puesta en marcha ya desde la segunda mitad del siglo X, vence la obstinada resistencia de las regiones balcánicas centrales, cuando Basilio II (957-1025) asume personalmente la dirección de las operaciones militares. La imprevista muerte de Samuel (?-1014, rey desde 998), que desorienta irremediablemente a la resistencia búlgara, facilita no poco el éxito bizantino. Según los reportes de las crónicas antiguas, Basilio sorprende al ejército búlgaro en julio de 1014; tras derrotarlo, hace arrancar los ojos a todos los prisioneros hechos en la batalla, alrededor de 14 000, y los deja libres para que regresen a su soberano. Se narra que Samuel no pudo soportar este horrible espectáculo y murió de un infarto. Su deceso provoca la rápida disgregación del reino búlgaro y la sustitución de una consolidada autoridad por el lejano poder imperial.

LA DEBILIDAD DEL PODER IMPERIAL Y LA INFLUENCIA DE LAS POTENCIAS LIMÍTROFES

El victorioso regreso del poder bizantino sobre toda la península muy pronto se demuestra efímero. El control imperial sobre la vasta y compleja región es muy precario y en buena parte sólo aparente. Además, la característica composición orográfica del área, dominada por imponentes cadenas montañosas, y la compleja articulación de los pueblos en ella asentados son un obstáculo para la unificación de la península bajo un solo poder centralizado; incluso dan rienda suelta a las tendencias separatistas, promovidas también por la considerable fragmentación étnica de la población. Estos factores

vuelven difícil a cualquier grupo dominante la imposición de su poder sobre territorios de gran extensión.

Cuando Bizancio pierde el control de Anatolia, tras la catastrófica derrota ante los turcos en la batalla de Manzikert (1071), el control bizantino sobre la península balcánica se enfrenta, en primera instancia, con las ambiciones de las potencias limítrofes y, en segunda, con una progresiva erosión debida al nacimiento de los reinos eslavos medievales. La formación de principados balcánicos independientes del poder imperial se retarda gracias a la influencia externa ejercida por Venecia y por el reino normando de Apulia, que dominan a los pueblos eslavos mediante su superioridad militar y su indiscutible hegemonía comercial.

La influencia de Venecia

Los primeros principados eslavos

La inevitable influencia de las potencias limítrofes y los remanentes de la autoridad de Bizancio, sin embargo, no impiden por mucho la formación de débiles principados eslavos, primero en la región de Croacia y sucesivamente en las áreas pobladas por las estirpes serbias.

El reino de Croacia, fundado por Tomislav I ya a principios del siglo X y legitimado por la Iglesia romana en 924, alcanza su máxima extensión en la primera mitad del siglo XI, con la anexión de Istria, Bosnia y Dalmacia. El fortalecimiento de las potencias confinantes, Venecia y Hungría, mina su autonomía y confronta abiertamente sus intenciones expansionistas.

En la segunda mitad del siglo los monarcas húngaros Ladislao I (1042/1046-1095, rey a partir de 1077) y su sucesor Colomán (1068-1116, rey desde 1095) emprenden una larga campaña militar en los territorios croatas. La guerrilla se opone al avance húngaro, organizada ya desde 1091 con el apoyo de las potencias veneciana y normanda, hostiles entre sí; pero es aplastada en el curso de pocos años. En 1097 se consagra la unión de las coronas croata y húngara, sellada mediante los llamados *Pacta conventa* de 1102, según los cuales la autoridad croata mantendría sus propias leyes y costumbres locales, así como su sistema administrativo, y continuaría disponiendo de un ejército bajo el control de las clases dominantes.

Aún más favorable es la condición de las regiones balcánicas centrales, menos comprometidas en la rivalidad entre potencias externas a la península. La debilidad del control imperial, que en las regiones serbias equivale a una autoridad en buena parte sólo formal, es detonante del empuje de movimientos irredentistas y de la iniciativa de los poderes locales: ya desde 1035 Esteban Vojislav (?-1052), señor del principado de Zeta, rehúsa rendir obediencia a Bizancio, resiste las perentorias amenazas de la autoridad imperial, que lo conmina a respetar su condición de vasallo, y en respuesta extiende sus dominios a las regiones serbias confinantes.

Su sucesor, Miguel (?-1081), obtiene el reconocimiento de su poder real de parte de la Iglesia romana, con Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, pontífice desde 1073). Su hijo, Constantino Bodin (?-1101), luego llamado Pedro III, extiende los territorios septentrionales del reino con la anexión de Bosnia. Sin embargo, a causa de la incapacidad y la ineptitud de sus sucesores, el proceso de consolidación del principado y su emancipación respecto de Bizancio no llegan a cumplirse cabalmente. En 1168 Esteban Nemanja (1117-1199) asume el mando de la importante región de Raška, desde donde se opone fuertemente al poder imperial. Con la ayuda del poderoso reino de Hungría, con el que los serbios pactan una alianza militar en 1183, Esteban pone bajo su autoridad incluso al principado de Zeta. Aprovechando el éxito de la revuelta búlgara, que desestabiliza aún más la ya precaria organización del Imperio bizantino, el principado se declara independiente en 1185, lo que da inicio al ascenso del reino serbio en los dos siglos siguientes.

El reconocimiento de la Iglesia

El renacimiento del reino búlgaro

En el otoño de 1185 dos poderosos terratenientes, los hermanos Pedro (futuro zar de Bulgaria, de 1185 a 1197) e Iván (?-1196) Asen, piden la concesión de beneficios a cambio de su ingreso a las filas del ejército imperial. Por el rechazo bizantino a sus propuestas organizan un aguerrido grupo de rebeldes, en gran parte compuesto por miembros de las poblaciones montañesas que cargaban con el peso de fuertes impuestos, alentados por la edificación de una nueva iglesia dedicada a san Demetrio, su santo patrono. Tras repetidas tentativas de reprimir la guerrilla, el emperador Isaac II Ángelo (*ca.* 1155-1204, emperador de 1185 a 1195 y de 1203 a 1204) se ve obligado a buscar un acuerdo y a reconocer, a inicios del siglo, la independencia del nuevo reino, con capital en Tarnovo.

Véase también

Historia “Hungría”, p. 109; “El Imperio bizantino: la dinastía Comneno”, p. 132.

LAS COMUNAS

Andrea Zorzi

Característica de las ciudades italianas del centro-norte, entre los siglos XII y XIII, es su práctica de gobierno comunal. En comparación con las ciudades meridionales, bajo el estandarte del reino de Sicilia, las comunas

desarrollan una verdadera autonomía política, una amplia participación de los ciudadanos en los consejos y en los cargos y un control sistemático del territorio del que la ciudad es centro. Los conflictos por el poder, que ocurren cada vez con mayor intensidad y violencia desde la mitad del siglo XIII, alimentan una ideología política centrada en los valores del bien común.

La cultura comunal italiana

A pesar de que el fenómeno de la comuna tiene presencia en toda Europa, se puede afirmar que el área italiana es seguramente la vanguardia en dicho aspecto, en particular las regiones del centro-norte. Allí se desarrolla una suerte de verdadera "cultura" comunal con características en común entre los diversos centros participantes del fenómeno. De éstas, es importante recordar las siguientes: en primer lugar, desde el punto de vista político, el alto grado de autonomía efectiva, que es un punto característico típico de las comunas italianas; desde la perspectiva institucional, la intensa circulación de conocimientos prácticos de gobierno de un centro a otro, lo que contribuye a uniformar el fenómeno; en el área de lo social, la fuerte articulación y diferenciación, que ofrece la posibilidad de ascenso y promoción; desde el punto de vista territorial, el estrecho lazo con las zonas extraurbanas que, en general, coinciden con las diócesis, objeto de la constitución de los municipios; desde un enfoque cultural, por último, el experimento de la comuna italiana representa un nexo orgánico entre la política y las reflexiones intelectuales, que se empeñan en legitimar los regímenes de autonomía.

Las ciudades del sur de Italia, por el contrario, no conocen la práctica comunal, puesto que el desarrollo de la autonomía urbana es allí bloqueado por el fortalecimiento de una autoridad central como consecuencia de la instauración de la monarquía normanda. Grandes ciudades, como Nápoles, Salerno, Palermo, Bari o Mesina, e innumerables centros de Apulia, Campania y Sicilia, aun siendo muy poblados, con comercio y actividad productiva, se subordinan a la administración real: en las ciudades el rey nombra a los magistrados locales, de modo que los ciudadanos no ejercen ninguna forma de autogobierno, sino que reciben limitadas prerrogativas administrativas, a pesar de conservar y de ver confirmadas sus costumbres. En Cerdeña no se pone en acto ningún proceso espontáneo hacia la comuna, importada a la zona sólo parcialmente por genoveses y pisanos. Además, las ciudades no alcanzan un pleno control del territorio, ya que su proyección política fuera de sus confines es producto de las relaciones económicas, sociales y religiosas de la sociedad local, fuertemente condicionada por la aristocracia rural.

La situación del sur

La expansión territorial de las comunas italianas centro-septentrionales se expresa en el control directo del *contado* ("municipio"), es decir, de un área

altamente correspondiente a la diócesis citadina, heredera a su vez del territorio sobre el que la ciudad ejercía ya en la edad romana una función de centro gravitacional. La conquista del municipio, comenzada en el siglo XII y consolidada en el siguiente, recurre a las armas, a los tratados e incluso a los vínculos feudales a fin de atar a los señores rurales a la ciudad, quienes, al ser menos fuertes que los señores de otras áreas de Europa, aceptan la integración al mundo comunal. Las comunas se preocupan por legitimar ideológicamente la formación de municipios con una lógica muy concreta: la subordinación política y fiscal de las comunidades rurales garantiza el aprovisionamiento de alimentos e incentiva la difusión del control de propiedades entre los ciudadanos, fuente de rentas tutelada por los estatutos comunales. También la liberación de campesinos emprendida en algunas comunas (Vercelli, Bolonia, Florencia) en el curso del siglo XIII tiene por finalidad la sustracción de personas a los señores rurales, el aumento en el número de contribuyentes fiscales y la liberación de mano de obra para la manufactura urbana.

El aumento de los contribuyentes

El sistema político de potestades

La comuna madura plenamente en la primera mitad del siglo XIII. Este hecho da lugar a una primera ampliación del grupo dirigente, a la estabilización de las instituciones y a un decisivo reordenamiento administrativo y jurídico. Símbolo de esta nueva fase política es la magistratura de la "potestad" *(podestà),* secundada por un consejo restringido de ciudadanos. La potestad se escoge cada año entre un número de profesionistas de la política que se mueven de una comuna a otra, con lo que contribuyen a volver homogéneas las prácticas de gobierno: presidir los consejos ciudadanos, dirigir el ejército, mantener el orden y administrar la justicia son algunas de sus tareas. El nuevo régimen permite extender la participación en los consejos y en los cargos de la comuna entre las familias adineradas, a veces incluso provenientes del *contado;* así se supera el sistema de cónsules, que se había reducido al control de un pequeño círculo de familias poderosas, siendo causa de conflictos en aumento.

Profesionistas de la política

La potestad comienza también a ordenar a jueces y a notarios que pongan por escrito los derechos de la comuna, las leyes y las costumbres *(statuti)* y a tener registro de las actividades cotidianas de la administración en folios y luego en archivos públicos. Es por ello que a los notarios se les reconoció, desde el siglo XII, especialmente en Italia, la capacidad jurídica de redactar documentos auténticos y válidos como prueba legal, marcados con los signos de la profesión *(signa tabellionis)** y puestos bajo resguardo en los

* Se trata de dibujos o firmas, estilizados a voluntad del notario. [T.]

archivos. A ellos se debe la producción y conservación documental de los sistemas de derecho y de las actividades administrativas de las comunas que serán después consolidadas por los regímenes del *popolo* ("pueblo"): una verdadera "revolución documental" centrada en el uso práctico de la escritura y la redacción de registros. El término "estatuto" deriva de la expresión *statutum est* ("está establecido") y se refiere a los reglamentos y conjuntos de normas que producen todas las asociaciones y comunidades que ejercen alguna forma de autoridad. Las comunas promulgan textos legislativos complejos, frecuentemente constituidos por centenares de leyes divididas en libros, que regulan los principales aspectos de la vida pública y privada de los ciudadanos; incluso, confraternidades, corporaciones y otras formas de vida social establecen sus estatutos internos.

Conflictos políticos y regímenes del *popolo*

El crecimiento demográfico y el desarrollo económico promovieron el continuo ascenso de estamentos sociales "populares", constituidos por mercaderes, banqueros y artesanos, excluidos inicialmente de la participación en la política. Durante todo el siglo XIII las comunas se ven sometidas a violentos conflictos internos, que suelen dar lugar a guerras urbanas propiamente dichas. En primer lugar se levanta en armas la infantería *(pedites),* a causa de los privilegios —exenciones fiscales y resarcimiento por los daños sufridos en guerra— de que gozaban los caballeros *(milites)* del ejército comunal; el objetivo es que se equilibre la repartición de impuestos y el acceso a los consejos de la comuna. A mitad del siglo diferentes asociaciones del *popolo,* que habían acaparado las corporaciones de oficios (gremios) y los grupos armados de los diferentes barrios, consiguen imponer en el plano político sus propias instituciones, que fortalecen a las preexistentes: un consejo general y uno restringido; un colegio ejecutivo de *anziani* ("ancianos"), y una magistratura principal, el *capitano del popolo* ("capitán del pueblo"), modeladas sobre la potestad. El sistema político se extiende hasta incluir nuevas formas de participación política para los estamentos sociales y familiares que, hasta ese entonces, habían quedado fuera del gobierno de la comuna.

Se extiende la participación

En la segunda mitad del siglo XIII se multiplican las exclusiones del grupo dirigente. En algunas ciudades los regímenes del *popolo* que se confrontan por la extensión de la base social de la comuna comienzan a excluir de los cargos políticos, bajo amenaza de graves condenas, a las familias de origen noble y mercantil, consideradas demasiado poderosas y acusadas de intimidar al pueblo, las que desde esa época son llamadas *magnatizie* (ricas). Tras la muerte de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) y con la cada vez más pesada injerencia del papado en los asuntos internos de las comunas, la nobleza urbana, junto con los grandes banqueros y mercaderes que

imitan su estilo de vida, comienza a organizarse en bandos *(partes)*. Estas asociaciones buscan la hegemonía política en la comuna, haciendo uso de redes de alianzas intercomunales pro papado o pro imperiales, que asumen los nombres, respectivamente, de güelfos y gibelinos. Cuando un partido logra afianzarse, promueve la exclusión de los enemigos pertenecientes al bando contrario, quienes se ven despojados de sus bienes y de la ciudadanía. La fuente de las luchas de facción siempre ha sido, claramente, la cultura de la venganza. Los desterrados, expulsados o exiliados se refugian en los castillos del *contado* o en las ciudades amigas, donde confabulan para regresar por las armas a la comuna de origen, lo cual es motivo de alarma constante para éstas.

Las nuevas asociaciones

Participación política e ideológica en la comuna

La tradición episcopal de ejercer prerrogativas públicas representó la base para la legitimación de los regímenes de autogobierno ciudadano, legitimación en la que se empeñaron generaciones de intelectuales. La referencia a la antigua "libertad", de la que las ciudades eran sede, sirve, por un lado, para la construcción de un modelo político "republicano", fundado sobre el ideal de la libre elección de los representantes; por el otro, para la conformación de instrumentos para el gobierno de la ciudad. Los regímenes del *popolo* elaboran un sistema de reglas de convivencia civil, bajo el manto de una ideología de paz, justicia y bien común. Los notarios y, sobre todo, los jueces son los intelectuales legos que adaptan a las nuevas formas políticas la tradición del pensamiento antiguo y eclesiástico, lo que da como resultado las características específicas de la ideología comunal. De tales personajes surgen, en efecto, las referencias explícitas a la romanidad o los ecos bíblicos del vocabulario político: *consules, res publica,* etc., por una parte; *libertas, iustitia, paradisus,* etc., por la otra. También se ocupan de la redacción de tratados morales destinados a la educación de los ciudadanos y de los representantes, como la obra enciclopédica *Li livres dou tresor* (Libros del tesoro), del notario Brunetto Latini (*post* 1220-1294), canciller de la comuna de Florencia en la segunda mitad del siglo XIII. En gran medida son notarios los autores de las numerosas crónicas de los asuntos de la ciudad que se escriben a partir de los siglos XII y, en lengua vulgar, XIII.

El modelo "republicano"

La participación política que los regímenes comunales ofrecen a los ciudadanos no abarca más allá de una pequeña minoría de los habitantes de la ciudad (en los mejores casos, 20% de la población); de ella quedan excluidos, además de las mujeres, los trabajadores manuales, los inmigrantes, los siervos, etc. Por ello es incorrecto afirmar que se trata de regímenes "democráticos": en los consejos no se discute libremente, sino que primordialmente se ratifican las leyes ya dictadas por los comités restringidos.

Los excluidos

Los mecanismos de exclusión y los conflictos de facciones de finales del siglo XIII hacen evidente la crisis de los regímenes comunales y su superación mediante formas señoriales u oligárquicas, es decir, formas de gobierno concentrado en las manos de pocos individuos con poder.

Véase también
Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36; "La competencia entre las repúblicas marítimas", p. 40.

LOS REINOS CRISTIANOS DE ESPAÑA

MASSIMO PONTESILLI

En los siglos XI y XII se crean en España los Estados cristianos destinados a definir, a la larga, la configuración política de la península. En un lento proceso de conformación, a diferencia de las otras formaciones cristianas, y de expansión a expensas del dominio musulmán de al-Ándalus, los reinos de León y de Pamplona emergen como los protagonistas de la España cristiana de la tarda Edad Media. Característica de estos reinos es una sociedad en la que, junto al predominio de las aristocracias clerical y militar, sobresale por su notoria importancia el elemento popular, incentivado por la inmunidad que la política de repoblación imponía a los reyes.

LA FORMACIÓN DE LOS REINOS

En España, los siglos XI y XII ven la lenta definición, expansión y fortalecimiento de algunas entidades políticas cristianas de amplio aliento, herederas, por un lado, del reino de Asturias, núcleo original de la resistencia cristiana a la invasión musulmana, y, por el otro, de los pequeños dominios arraigados a lo largo de los Pirineos, bajo protección y tutela de los francos.

A la muerte de al-Mansur (*ca.* 938-1002) se extingue el ánimo de conquista musulmán y, con él, el elemento que había mantenido unificado, a expensas de los países saqueados, al califato omeya de Córdoba. A ello sigue una grave crisis política en la España musulmana (fin del califato, 1031), con la fragmentación conocida como "reinos de taifas", hasta la reconstrucción de la unidad política bajo la dinastía almorávide a partir de *ca.* 1090. El debilitamiento árabe del periodo de las taifas permite, como natural reacción,

una importante recuperación cristiana, que se manifiesta primeramente con un renovado proceso de unificación política, después del proceso que en el siglo IX había tenido como protagonista al reino de Asturias. La primera gran unificación se da con Sancho Garcés III *el Mayor* (*ca.* 990-1035, rey desde el año 1000), quien, heredados los títulos de rey de Pamplona y conde de Aragón, consigue anexionarse sucesivamente, mediante jugadas políticas militares y matrimoniales, los condados de Sobrarbe y Ribagorza, luego el condado de Castilla (en calidad de marido de la última descendiente real castellana, Muniadona) y la parte oriental del reino de León, arrebatada en 1029 a Bermudo III *el Mozo* (*ca.* 1017-1037, rey a partir de 1028). El padre de éste, Alfonso V *el Noble* (994-1028, rey desde 999), había caído en el sitio de Viseu, con el cual intentaba extender su reino sobre territorio moro. La gran unificación de 1030, realizada por Sancho III *el Mayor,* dura pocos años, pues él mismo divide sus dominios, antes de morir, entre sus cuatro hijos: a García entrega Pamplona; a Fernando, Castilla y una parte de León, en calidad de reino; a Gonzalo, Sobrarbe y Ribagorza, y a Ramiro, hijo natural, Aragón, también como reino independiente. A pesar de ello, el proceso de unificación no se ve comprometido sino que prosigue, aun a través de un intrincado complejo de relaciones y conflictos. En la parte occidental de la España cristiana Fernando I *el Magno* (1016/1018-1065, rey de León desde 1035) reúne bajo su poder, por vez primera en la historia, las coronas de Castilla y León, gracias a su matrimonio con Sancha, hermana de Bermudo III de León, y por haber derrotado en batalla a dicho rey, en 1037. Fernando es el primer monarca cristiano de España en emprender con fuerza el proceso de Reconquista, pues obliga a los musulmanes a un sensible repliegue y al pago de un tributo a la supremacía castellana. También el reino de Fernando se encamina hacia una división hereditaria, pero uno de sus hijos, Alfonso VI *el Bravo* (1040-1109, rey de León desde 1072), logra, tras años de problemas y guerras fratricidas, unificar nuevamente las coronas de León y de Castilla, en virtud de lo cual se ve posibilitado a retomar la ofensiva contra las taifas hasta la gloriosa conquista de Toledo, en mayo de 1085 —importante momento de la Reconquista, pero preludio no de ulteriores victorias sino de una tremenda contraofensiva almorávide, ya en acto con la derrota cristiana en Sagrajas en octubre de 1086—. Bajo el estandarte de Alfonso VI, pero con mayor frecuencia por iniciativa propia, encontramos a Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), mejor conocido como el Cid Campeador, el héroe por excelencia de la épica española *(Cantar de mio Cid)* y de la Reconquista, la cual, en el siglo XI, vive un decisivo cambio de fortuna al salir de su dimensión local para convertirse en parte de la contienda generalizada de la cruz contra la media luna.

La crisis musulmana

El Cid Campeador

En el mismo arco temporal da enormes pasos la unificación de la región cristiana oriental, donde el reino de Aragón de Ramiro I (*ca.* 1006-1063) crece con la anexión de Sobrarbe y Ribagorza; el hijo de Ramiro, Sancho Ramírez

(1043-1094, rey de Aragón desde 1063), se corona también rey de Pamplona. Las coronas de ambos reinos se mantienen unidas a lo largo de los reinados de dos hijos de Sancho, Pedro I *el Católico* (1068/1069-1104, rey a partir de 1094) y Alfonso I *el Batallador* (*ca.* 1073-1134, rey desde 1104), perseverante y glorioso artífice de la primera reconquista aragonesa (batalla de Cutanda, 1120).

Aún en el mismo periodo se configura la unificación catalana en torno al condado de Barcelona, que desde los tiempos de Guifredo *el Velloso* (conde de Barcelona de 878 a *ca.* 897) se había vuelto hereditaria y *de facto* independiente de la dominación franca. Ahora, con Ramón Berenguer I *el Viejo* (siglo XI), se pone a la cabeza de varios condados de la región, hasta alcanzar su máxima extensión con la adquisición de Provenza debida a Ramón Berenguer III *el Grande* (1082-1131). A causa de la división hereditaria, este territorio francés será perdido poco después. Los condados catalanes pasan al primogénito de *el Grande,* Ramón Berenguer IV (1113/1114-1162), rey de importancia especialmente por el matrimonio que le permite dar origen a la monarquía catalana-aragonesa: al morir Alfonso I *el Batallador* sin herederos, la corona aragonesa (pero no la de Pamplona, que se vuelve independiente) pasa al hermano, Ramiro II *el Monje* (*ca.* 1080-1157, rey de 1134 a 1137), el cual abdica inmediatamente después de haber formalizado el compromiso matrimonial de su hija recién nacida, Petronila, con el conde de Barcelona. El gobierno del reino de Aragón, tras el retiro voluntario del rey, recae sobre el futuro marido. De este importantísimo matrimonio nace Alfonso II *el Casto* (1154-1196, rey desde 1164), rey de Aragón y conde de Barcelona, con quien se cumple un paso decisivo en la unificación de una de las dos regiones más activas y prósperas de la península ibérica. Desde Barcelona —atenta a la política marítima desde los tiempos de Ramón Berenguer III— se abre la posibilidad de una expansión política y comercial por el Mediterráneo.

En Castilla, la recuperación musulmana y la muerte de Alfonso VI ponen en graves dificultades a la monarquía (defendida ahora por Alfonso I de Aragón), hasta que Alfonso VII de León, *el Emperador* (*ca.* 1105-1157, emperador desde 1135), regresa la unidad y la capacidad militar al reino: primero, retomando con ardor la ofensiva antimusulmana; después, haciendo frente al ataque árabe guiado, desde 1147, por la nueva dinastía almohade. Al final de su reinado, Alfonso VII renuncia a la unidad política con la recreación para el hijo menor de un reino separado de León (que sólo en 1230, de una vez por todas, regresará a la corona de Castilla bajo un único monarca). En Castilla reina, a su vez, el nieto de Alfonso VII, Alfonso VIII *el Noble* (1155-1214, rey desde 1158), uno de los mayores protagonistas de la Reconquista, en primera fila en la famosa victoria cristiana de Las Navas de Tolosa el 16 de julio de 1212.

La ofensiva antimusulmana

En 1143 viene el nacimiento de otro reino cristiano: Portugal. Originalmente era un condado sujeto a Castilla, pero en 1139 Alfonso I Henriques

(1107/1111-1185, rey desde 1139), otro protagonista de la Reconquista, es proclamado *Rex Portugalensium,* título por el que obtiene el reconocimiento, cuatro años más tarde, del papa y de Alfonso VII de León.

Al término de estos dos siglos de gestación, finalmente encontramos una España estructurada en cinco reinos: León-Castilla, Aragón-Cataluña, Pamplona, Portugal y el sultanato de Granada.

La sociedad española cristiana

A pesar de estar dividida en diversos Estados, la España cristiana presenta —al menos desde el siglo XI en adelante— algunas características estructurales en común. En el vértice de la jerarquía sociopolítica, asistido por un consejo de altos funcionarios, se encuentra el rey, a quien la unción sagrada y la herencia confieren mayor estabilidad en comparación con el pasado visigodo, cuando la monarquía era electiva. Junto al rey y su corte ocupa un puesto de gran relevancia la aristocracia, lega o eclesiástica. La necesidad de la Reconquista, es decir, de la defensa militar (mediante la caballería feudal), y la de un aparato de soporte ideal para la guerra (dado por la fe religiosa) confieren fuerza, prestigio y sentido de pertenencia a esta doble aristocracia, cuyos intereses se habían, por lo demás, fundido sólidamente desde la época visigoda. Clero y nobleza militar gozan del aporte de elementos extranjeros, francos en particular, que atraviesan los Pirineos en auxilio de la Reconquista, auxilio que termina por fortalecer la aristocracia clerical y militar española. Es profunda, por ejemplo, la aportación de los monjes de Cluny, seguidos por los cistercienses y otras órdenes monásticas. Pero en España adquiere una notable importancia también el *brazo popular,* el orden que en Francia llaman "tercer estado". Presente en las cortes —asambleas representativas a las que el rey se dirige especialmente en el caso de que necesite la ayuda financiera de los súbditos—, el pueblo se hace fuerte también con los privilegios que el rey no puede evitar: la Reconquista se acompaña de —y en buena parte se consolida con— el repoblamiento de las ciudades y zonas rurales arrebatadas al enemigo; los nuevos habitantes son trabajadores atraídos por las franquicias o los fueros dictados por las leyes municipales y por las "cartas de población". Elemento vital de los reinos en expansión, las ciudades y las poblaciones tienen, pues, una participación notoria en la historia de la España medieval, especialmente a través de las cortes, al menos del siglo XII en adelante. Los monarcas mismos encontrarán conveniente valerse de la ayuda de las ciudades para balancear el poder excesivo de la aristocracia.

La doble aristocracia

En el periodo en cuestión, el fundamental proceso de *repopulatio* y la antigua confrontación con el islam incentivan, más de allá de la oficialidad político-religiosa, una particular permeabilidad cultural de la España cris-

tiana, que no rechaza las influencias de las culturas de su entorno, como la "europea", transmitida por monjes y caballeros (y peregrinos que acuden de todas partes a Santiago de Compostela); o la árabe, la judía y la mozárabe, comunicadas sobre todo por mozárabes, judíos y musulmanes que se quedaron en los territorios conquistados, y que generalmente son bien recibidos. Es inevitable subrayar, para concluir, el privilegiado papel de mediador cultural ejercido por la España cristiana, a través de la cual —por decir sólo unos ejemplos— fluyen hacia Europa, del patrimonio de la cultura árabe, las matemáticas, la astronomía, la medicina y el conocimiento de la olvidada filosofía aristotélica.

Las influencias culturales de los peregrinos

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "La Reconquista", p. 61; "Reinos de taifas": los Estados musulmanes de la península ibérica, p. 124.
Artes visuales "España: Ripoll, Taüll, Jaca, Bagüés y León", p. 662.

REINOS DE TAIFAS: LOS ESTADOS MUSULMANES DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

CLAUDIO LO JACONO

Los cerca de 40 micro Estados musulmanes de al-Ándalus, surgidos tras la caída del califato omeya, se ven expuestos a la creciente capacidad militar de la Reconquista cristiana, por lo que no tienen otra opción que fiarse de la pesada tutela de los almorávides, de los almohades y, al final, de los benimerines. Este hecho prolonga la existencia de un mundo que contribuye en gran medida a la introducción en el Renacimiento europeo del vasto patrimonio cultural del helenismo, perdido desde hacía tiempo, y de las civilizaciones persa e india, prácticamente desconocidas por los europeos.

SEVILLA Y CÓRDOBA

El hecho de que, para nombrar a las entidades estatales islámicas de la península ibérica entre los siglos XI y XV se haya adoptado el vocablo árabe *taifa,* que significa "pequeño Estado", explica mejor que otras consideraciones la profunda deuda contraída con la cultura árabe —en específico, con la lengua del Corán— por la cultura cristiana ibérica —en este caso, el castellano, del cual deriva 20% de todo el patrimonio léxico del español—.

Sevilla, que tras el desmoronamiento del califato omeya se había convertido en la ciudad más importante de al-Ándalus, es ocupada en 1091 por los bereberes almorávides, llegados del norte de África. Los nuevos ocupantes construyen una muralla con siete puertas —una de las cuales tenía encima una estatua de la Virgen, en señal de una concreta tolerancia religiosa—, edificada para defenderse del formidable avance militar de Alfonso VI de León y Castilla (1040-1109, rey desde 1072). Ello es prueba tangible de la inversión de papeles entre musulmanes y cristianos, inconcebible apenas un siglo antes; incluso la Iglesia había exentado a los cristianos ibéricos de la participación en las cruzadas, a fin de que llevaran a término su propia contienda local contra el islam.

Córdoba caerá en manos de Fernando III *el Santo* (1201-1252, rey de León desde 1230) sólo hasta el 29 de junio de 1236, tras la victoria de 1212 sobre los almohades en Las Navas de Tolosa. El *qaçr* del califato continúa siendo el "palacio" del poder, ahora llamado Alcázar de los Reyes Cristianos, remodelado en 1327 por orden del rey Alfonso XI de Castilla (1311-1350, rey desde 1312). También las murallas son objeto de amplias obras de ensanchamiento, mientras que la espléndida mezquita —la segunda más grande, sólo después de la mezquita de la capital abasí de Samarra— es transformada en catedral, escapando así a la furiosa *damnatio* de la Iglesia y de la nobleza cristiana. Sus lámparas —antes campanas de la catedral de Santiago de Compostela, robadas dos siglos antes por al-Mansur (*ca.* 938-1002), también conocido como Almanzor— regresan finalmente a su función original: tocar para los fieles del santuario de Matamoros.

No se sabe si en tal época Córdoba —con las residencias anexas de Medina Azahara y de Medina Alzahira, en las que habían preferido vivir Abderramán III (*ca.* 889-961) y Almanzor (*ca.* 938-1002), caudillo del califato— podía aún presumir de sus 5 000 hectáreas de superficie y su medio millón de habitantes de la época omeya —residentes en más de 270 000 casas—, ni sabemos si aún existían los 80 000 almacenes de oro del califato. Tampoco sabemos si en la metrópoli se conservaba todavía una parte del patrimonio escrito de las bibliotecas, o si seguían existiendo los centros de estudios, los 600 *hammam* y las aproximadamente 1 600 mezquitas. Aun y cuando ignoramos todo acerca de los hospitales de la ciudad, tenemos noticia de una leprosería en la ribera izquierda del Guadalquivir. Los nosocomios, sin embargo, eran cosa corriente en toda gran ciudad del mundo islámico; por ejemplo, uno fue edificado en Granada en 1365-1376, por orden del emir nasrí Muhammad ibn Yusuf ibn Nasr (1194-1273). Debemos deducir que Córdoba no tendría por qué haber sido la excepción, tanto más si el médico de mayor importancia en la Europa de la época, el judío Hasday ibn Shaprut (905-975), vivía en Córdoba y ejercía su profesión en la corte omeya.

Las 1 600 mezquitas

La suerte que llegan a conocer los sevillanos, de ser mejor, lo es sólo por haber sido crudamente gobernados por sus correligionarios almorávides, si hemos de creerle al príncipe-poeta abadí al-Mu'tamid (1040-1095), que prefiere

un destino de camellero en Ifriqiya que uno de porquero en Castilla. Se le cumple parcialmente su deseo, en el sentido de que termina sus días en el norte de África, aunque en la cárcel de Aghmāt, cerca de Marrakech.

La comparación con el mundo cristiano

Los nuevos amos de al-Ándalus desprecian a los habitantes, considerados —con una moralidad que tiende a regresar cíclicamente al pensamiento islámico— del todo inútiles para la guerra a causa de su inclinación hacia los placeres y la comodidad. Los almorávides hacen de Sevilla su capital, en un periodo de oscurantismo abyecto, subrayado por la hostilidad con que veían la mística y la imposición del velo a las mujeres, desacostumbradas a usar tales prendas en al-Ándalus; no podría, sin embargo, hablarse de una medida machista, visto que incluso los varones almorávides tenían por costumbre ir con velo de pies a cabeza. Se prohíben rigurosamente el vino —prohibición que en el islam era generalmente ignorada, tal como sucede en el ámbito cristiano con la castidad premarital—, la música y las danzas femeninas. Todos éstos son motivos que, junto con otros, parecen a los musulmanes andalusíes más que suficientes para justificar el odio contra sus salvadores. Tan grandes son las diferencias entre musulmanes españoles y africanos, que la seguridad en los distritos andalusíes se resiente duramente, la corrupción aumenta a niveles nunca vistos y la cultura languidece por el insoportable fanatismo almorávide.

La "moralización" de las costumbres

Algunos personajes andalusíes hacen de nuevo el viaje a África del norte para solicitar, esta vez, la intervención de los almohades, implacables enemigos de los almorávides, a quienes juzgan heréticos. Su líder, Ibn Tumart (1078/1081-1130), acepta la petición, hecho que pronto, desde 1145, hará entender a los andalusíes que han caído de la sartén al fuego.

Ibn Tumart es un musulmán que se considera ortodoxo —salvo por el hecho de haberse proclamado *Mahdi*, es decir, "El Guiado" que los musulmanes creían que aparecería en el fin de los tiempos para restaurar la justicia y la pureza del antiguo islam— y, por ende, poco proclive a juzgar con indulgencia los placeres de la vida a los que los andalusíes, desde hacía siglos, se habían habituado.

El yugo almohade se ejemplifica perfectamente con el destino de Averroes (1126-1198), que era cadí* de Sevilla, como su abuelo lo había sido de Córdoba. Su doctrina "racionalista" es tachada de herética; sus obras, aunque serán leídas en el Occidente latino, donde el aristotelismo y el averroísmo serán motivo de progreso intelectual, son condenadas al fuego y él mismo al exilio en Lucena. Suerte aún peor le toca a su conciudadano

La doctrina de Averroes

* Se trata de un juez encargado del cumplimiento de la ley religiosa islámica. [T.]

Maimónides (1138-1193), que en 1166, como otros correligionarios israelíes, es obligado a refugiarse en Palestina y luego en el tolerante Egipto de los descendientes de Saladino (1138-1193), a fin de escapar de las masacres con que los almohades aniquilan los restos de las comunidades cristianas en África del norte —se calculan 100 000 víctimas en Fez y 120000 en Marrakech—. Es ésta una política tan ferozmente opresiva que ni siquiera los necesitados bereberes andalusíes aprueban a los almohades, a pesar del origen étnico-cultural en común con ellos.

Son numerosos los matrimonios mixtos, en ocasiones por motivos políticos, tanto en el ámbito de las familias cristianas reinantes, como en el de los emires y califas omeyas y de los señores de las taifas, quienes tienen el precedente del hijo del conquistador Musa ibn Nusair (640-716), Abd al-Aziz (*ca.* 632-720), que había desposado a Egilona (Ailo para los musulmanes, ?-711), viuda del derrotado rey visigodo Rodrigo (siglos VII-VIII).

Para tal fin, bastará recordar a Zaida, nuera de Al-Mu'tamid ibn Abbàs, primero amante y después esposa, ya bautizada con el nombre de Isabel, del rey Alfonso VI de Castilla y León. Del matrimonio nace Sancho Alfónsez, muerto a los 15 años en la batalla de Uclés (mayo de 1108). No es el único ejemplo: en sentido contrario, la hija de Bermudo II de León (953-999), Teresa Bermúdez, y la del rey de Pamplona Sancho Garcés II (935-994), convertida al islam con el nombre de Abda, se unieron como esposas al poderoso regente Almanzor, a fin de materializar los intereses político-militares de sus padres.

Así pues, las relaciones entre al-Ándalus y los reinos cristianos no están siempre caracterizadas por el contraste ideológico-religioso, pues no son raras las alianzas entre dos contendientes cuando lo amerita la necesidad o la ventaja personal. La reina Toda de Pamplona (876-958), por ejemplo, consigue que en 958 Hasday ibn Shaprut (905-975) sea enviado desde Córdoba para tratar la obesidad mórbida de su nieto Sancho I *el Gordo* (?-966), despojado del trono de León por Fernán González (?-970), quien colocó en el poder a su yerno Ordoño IV *el Malo* (*ca.*924-960). Hasday no sólo le impone una dieta muy eficaz, sino que también logra que abuela y nieto viajen a la sede de Medina Azahara para llegar a un acuerdo militar con el califa Abderramán III, acuerdo que Toda deseaba y que permitirá a Sancho I recuperar el reino.

Alianzas ad personam

Sancho y su abuela son acusados de "politeístas" por los demás cristianos, lo que no impide, sin embargo, que el mismo Ordoño IV poco después deba huir y buscar refugio en al-Ándalus, para suplicar el auxilio del nuevo califa Alhaquén II (915-976) cuando se halla en una mala posición frente a correligionarios. Aun el héroe de la cristianísima España, el Cid Campeador, as-Sayyid al-Mubariz, el "Señor Campeón", Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), combate largo tiempo bajo el estandarte del señor hudí de Zaragoza, al-Muqtadir, tributario del reino de Castilla, durante el exilio al que lo condenó su señor precedente, el rey Alfonso VI. Este ejemplo demuestra que la orientación religiosa, en esta época, cede fácilmente el paso a las ambiciones políticas.

Muchos más ejemplos se encuentran con los mercenarios que entran al servicio de soberanos de fe contraria a la suya. El Cid Campeador no es el único caso: la infantería cristiana se bate al lado de Almanzor; más tarde, grupos musulmanes obedecen las órdenes de los Reyes Católicos en el último asedio de Granada, cuyos emires habían buscado aliarse, en el siglo XIV, con Sancho IV de Castilla en contra de sus "salvadores" benimerines.

La Escuela de Traductores de Toledo

El contacto entre ambos mundos es de tal importancia que pronto surge el mozárabe: una lengua híbrida, romance por su estructura gramatical, pero de extendido léxico árabe. Las innumerables traducciones que se hicieron en España, especialmente en la Escuela de Toledo —fundada por el arzobispo Raimundo de Sauvetat, activa entre los siglos XII y XIII— son fundamentales para el mundo latino europeo: con ellas se recupera la sabiduría griega y se reciben conocimientos de Persia e India, aumentados por los descubrimientos árabes. El autor del *Novellino*,* Dante, Cristóbal Colón e incluso Tomás de Aquino estarán condicionados, en alguna medida, por los avances realizados en España en los círculos de cultos políglotas musulmanes, judíos y cristianos, quienes desconocen que son ellos mismos los autores del epílogo a una era injustamente definida "oscura" y del *incipit* de un nuevo e impresionante periodo.

Véase también

Historia "La política de los papas", p. 31; "La Reconquista", p. 61; "Los reinos cristianos de España", p. 120.
Artes visuales "España: Ripoll, Taüll, Jaca, Bagüés, León", p. 662.

LAS REPÚBLICAS MARÍTIMAS

CATIA DI GIROLAMO

En la Edad Media, sobre el comercio pesan dos graves prejuicios: el social, derivado de la cultura aristocrática helenístico-romana, y el de origen religioso, derivado, en época más tardía, de la condena de los oficios, que pueden ocultar especulaciones o formas de usura. Cuando los antiguos prejuicios comiencen a erosionarse, entre los siglos XIII y XIV, las actividades mercantiles habrán ya manifestado desde tiempo atrás su capacidad de incidencia en el sistema económico y político de las zonas en las que se desarrollan, como demuestra el caso de las ciudades costeras italianas.

* Es una colección de alrededor de 50 historias breves de corte caballeresco en dialecto toscano. [T.]

Las ciudades costeras del Mezzogiorno

En los primeros siglos de la Edad Media, Occidente, en pleno declive demográfico, reduce el volumen de la producción y el intercambio. A pesar de ello, algunas ciudades italianas logran introducirse ventajosamente en los espacios comerciales del Imperio bizantino y el mundo árabe. Se trata de las ciudades costeras italianas, que nominalmente dependen de Bizancio, con el que mantienen en general buenas relaciones, pero que, a la vez, pueden aprovechar la autonomía *de facto* de la que gozan. En esta favorable posición se encuentran sobre todo los centros del Lacio meridional, Campania, Apulia y Calabria: Nápoles, Gaeta, Amalfi, Salerno, Otranto, Bari, Tarento y Regio. La tarea principal de los mercaderes meridionales, desde inicios del siglo IX, es particularmente la de intermediar entre los productores de la zona longobarda y los comerciantes bizantinos, activos a lo largo de las costas. Desde la segunda mitad del siglo, los italianos comienzan a encargarse, en persona, de las relaciones comerciales con Constantinopla, hasta convertirse en el eje de los intercambios entre longobardos, bizantinos y musulmanes.

La función de los mercaderes meridionales

Es el caso, en particular, de Amalfi, la más dinámica de las ciudades costeras meridionales. En el siglo X es el puerto más activo de Italia: dispone de una base en Constantinopla y extiende su comercio hasta Sicilia, España, el Magreb, Siria y El Cairo. Su papel de intermediaria comercial se basa en la exportación de productos agrícolas de la Campania a los mercados orientales e islámicos, en los que, a la vez, compra esclavos, telas, objetos de lujo, madera y hierro.

También Gaeta y Bari alcanzan a conquistar, entre los siglos X y XI, un espacio en Oriente: la primera —ya en competencia con Amalfi—, sobre todo en Egipto y en Líbano; la segunda, en Constantinopla y en Antioquía. A través de los mercaderes de Bari y Gaeta, aceite, vino y grano llegan a los países orientales; siguen el camino contrario el algodón y la pimienta.

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XI las ciudades meridionales pierden centralidad a causa de tres motivos: la distancia de los puertos de Europa continental en plena recuperación, la pérdida de autonomía tras la conquista normanda y la escasa atención que las clases dirigentes, aún ligadas en gran medida a la aristocracia terrateniente, prestan al comercio; atención que, por el contrario, resulta desde un principio determinante tanto para la República de Venecia como para las emergentes ciudades costeras del Tirreno: Génova y Pisa. Todas ellas entrarán en competencia con las ciudades del sur, factor decisivo para su declive en el siglo XII.

Venecia: de la huida hacia el mar al poderío marítimo

La ciudad marítima destinada a mejor fortuna es Venecia, fundada entre los siglos V y VI por los habitantes de las ciudades vénetas que huían de las guerras de inicios de la Edad Media, después sujeta a la autoridad de Bizancio, pero administrada por un dogo autónomo ya en la segunda mitad del siglo VIII.

La ciudad goza de una ubicación privilegiada, en la encrucijada entre el Imperio de Oriente y el de Occidente, aunque muy pronto dirige más allá de estos imperios sus proyectos comerciales y militares.

Las rutas con el mundo árabe —Siria, Túnez, Egipto—, ya existentes a partir del siglo VIII, permiten a Venecia la venta de madera de los bosques alemanes —pero también de mujeres jóvenes de origen eslavo para el harem de los sultanes—, por la que reciben a cambio el oro necesario para la compra de especias, objetos de lujo y telas en los mercados del oriente bizantino. Las mercancías son después revendidas en Occidente, donde aún está presente la demanda de bienes de lujo, especialmente en la Santa Sede, en Cremona y en Pavía, capital longobarda y después carolingia.

La derrota sarracena

El dominio sobre el Adriático permite a los venecianos derrotar en repetidas ocasiones a los sarracenos, induce a los dogos a asumir el título de *duces Venetiarum et Dalmatiarum* (después del año 1000) y acentúa la competencia con los otros puertos, en particular con Ancona y, en la orilla opuesta, con Ragusa, además de hacer urgente la neutralización del expansionismo croata y húngaro.

La fortuna de Venecia se construye, sin embargo, a expensas del Imperio bizantino. Allí el comercio es de poca importancia para el Estado y para las clases dirigentes, que lo consideran poco remunerativo y socialmente reprobable. Esta circunstancia, aunada a la inestabilidad que Bizancio atraviesa en la segunda mitad del siglo XI, incentiva la colocación de mercaderes venecianos en el comercio marítimo de la zona imperial. Así, en 1082 los venecianos obtienen una exención total de las tasas aduaneras, a cambio de prestar ayuda con su flota en contra de la constante amenaza de los normandos. En la primera mitad del siglo XII (entre 1126 y 1148) las exenciones fiscales se extienden también al comercio con Chipre y Creta.

Una vez adquirida una posición de privilegio y llevada a cabo una evolución institucional interna, decisiva para la tutela de las políticas comerciales, los venecianos se apresuran a infiltrarse a profundidad en la vida económica del imperio, favorecidos por la falta absoluta de una competencia seria —ninguna otra ciudad logrará obtener condiciones así de favorables—, por la capacidad de conquistar un papel casi exclusivo también en el comercio interno del imperio y por la recuperación de la productividad en Europa, que acentúa la importancia del papel de intermediario de Venecia.

Las ciudades marítimas del Tirreno: Pisa y Génova

Pisa, que goza de una ubicación fácilmente defendible, sufre sólo en parte las turbulencias de la Alta Edad Media, pues logra mantener por largo tiempo una cierta importancia comercial y conquistar una discreta autonomía política. A partir de los siglos IX-X la amenaza sarracena en el Tirreno la induce a aumentar su flota, hecho que representa la base de un positivo cambio de fortuna en su capacidad comercial en el tránsito hacia la Baja Edad Media.

También Génova goza de una autonomía política de la que son protagonistas, desde finales del siglo X, estamentos en gran medida de origen mercantil, organizados en "compañías", que guían el crecimiento en dirección de una notable actividad comercial.

La amenaza de los piratas

Ambas ciudades aprovechan su ubicación para sacar ventaja de la recuperación del intercambio entre Europa continental y el Mediterráneo. Sin embargo, se ven obstaculizadas por la presencia de piratas sarracenos en el Tirreno, de modo que lanzan coordinadamente una exitosa operación para combatirlos, financiada por la aristocracia citadina y justificada por la predicación pontificia contra los infieles. Entre 1015 y 1016 logran expulsarlos de Cerdeña y Córcega. Sucesivamente los genoveses se dirigen hacia las bases sarracenas de la costa sur española, mientras que los pisanos realizan incursiones en Sicilia; en conjunto, lanzan ataques en la costa africana. En Mahdia, Túnez, en 1087, los pisanos y genoveses ganan un rico botín y la concesión de privilegios comerciales, con los que ponen en marcha una reestructuración de la flota y se preparan para la intrusión comercial en Oriente.

El Tirreno y el Oriente, así como las costas ibéricas y después las del sur de Francia, en fase de expansión comercial, se convertirán pronto en el escenario de la dura competencia entre Pisa y Génova, de la cual saldrá derrotada la primera.

Las cruzadas: hacia nuevos equilibrios

Desde finales del siglo XI y hasta el cierre del XIII, un Occidente en pleno crecimiento demográfico se arroja agresivamente sobre Jerusalén y Tierra Santa, en desorden al principio ("Cruzada popular", 1096), pero después de forma mucho más organizada. Al interior de estos movimientos, el remolino de inspiraciones religiosas y aspiraciones políticas y económicas se mantendrá siempre con la misma intensidad.

La primera Cruzada lleva a la conquista de Jerusalén (1099) y a la formación de diversos Estados latinos a lo largo de la costa que va del Líbano a Turquía. En tanto Tierra Santa está asentada en una posición importante para el comercio con Oriente, los centros mercantiles europeos se involucran

en sus asuntos internos y externos. Génova y Pisa, por haber puesto a disposición sus naves para el transporte de los cruzados, son recompensadas con privilegios comerciales en Levante; Venecia, a su vez, es en un principio menos participativa, porque teme que las campañas militares puedan comprometer la red de relaciones comerciales con los musulmanes; más tarde, sin embargo, logra aprovechar las nuevas oportunidades que las cruzadas ofrecen para obtener enorme ventaja. Los mercaderes de las tres ciudades italianas establecen bases comerciales en todos los puertos importantes de Tierra Santa en manos cristianas y las administran de forma autónoma, a manera de verdaderas colonias gobernadas por magistrados, enviados desde la madre patria o elegidos localmente.

Mientras que Pisa, Génova y Venecia fortalecen su presencia en Oriente, las ciudades meridionales se hallan en un irreversible declive. La misma Amalfi, que tenía en aquellos lugares bases comerciales desde fechas antiguas, pierde cada vez más presencia. Su papel en el comercio con el Imperio bizantino se había reducido ya antes de la cruzada: la relación privilegiada que los bizantinos otorgaron a los venecianos indujo a los amalfitanos a concentrar sus intereses en el comercio con los musulmanes, al grado de incluso no participar en la cruzada. Pero la vehemencia cristiana, apaleada entre 1144 y 1187 por la revancha musulmana y, en consecuencia, relanzada en repetidas ocasiones por todo el siglo XIII, compromete irreversiblemente el equilibrio económico del Medio Oriente, en el que la ciudad campana había puesto su confianza. Su decadencia, acelerada por la conquista normanda y por los saqueos pisanos de 1135 y 1137, es evidente a mitad del siglo XII. La competencia comercial, que redimensiona no sólo el papel de Amalfi sino también el de muchas otras ciudades costeras del sur, no tardará en manifestarse incluso entre las ciudades del centro-norte.

La decadencia de Amalfi

Véase también

Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36; "La competencia entre las repúblicas marítimas", p. 40.

EL IMPERIO BIZANTINO: LA DINASTÍA COMNENO

TOMMASO BRACCINI

Tras decenios de caos político y militar, la situación del imperio se vuelve por completo desesperada con el ascenso al trono de Alejo Comneno. Las profundas reformas puestas en marcha, que marcan una línea divisoria con el periodo precedente, permiten la recuperación del aparato estatal.

No obstante, el punto más importante de esta fase son los acuerdos y desacuerdos con la creciente potencia económica y militar del Occidente latino, que culmina en 1204 con la conquista de Constantinopla, en el curso de la cuarta Cruzada.

El final de la dinastía macedonia

Tras el brevísimo reinado del hermano de Basilio II, Constantino VIII (960-1028), sus ya maduras hijas, sobre todo la princesa Zoe (*ca.* 980-1050, emperatriz desde 1042), se vuelven la llave para el acceso al poder. Inicialmente Zoe se casa con Romano III Argiro, miembro de la alta burocracia de la capital, quien da carta blanca a los grandes latifundistas. A su muerte —no accidental—, en 1034, Zoe contrae matrimonio con su amante, Miguel IV *el Paflagonio* (?-1041, emperador desde 1034). Éste muere en 1041; lo sucede su sobrino, Miguel V (?-*post* 1042), adoptado por la emperatriz, pero es derrocado muy poco después por la población de Constantinopla, cuando intentaba destronar a su madre adoptiva. Siguen unos meses de gobierno conjunto con su hermana Teodora, hasta que en 1042 Zoe encuentra un tercer marido, Constantino IX Monómaco (*ca.* 1000-1055). Una serie de amenazas comienza a salir a la luz en las fronteras del imperio; particularmente complicada es la situación en el sur de Italia, donde el avance normando resulta incontrolable. En un primer momento, los normandos son un peligro incluso para el papa León IX (1002-1054, papa desde 1049), quien en 1054 envía a Constantinopla una embajada encabezada por el cardenal Humberto, encargado primeramente de sellar una alianza antinormanda y, en segundo plano, de discutir algunas divergencias doctrinales que dividen a ambas Iglesias. Las personalidades intransigentes del legado y de su antagonista, el patriarca Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058), llevan a la famosa excomunión recíproca, que de momento no parece de importancia capital —las negociaciones se reanudan inmediatamente—, pero que tiempo después se volverá la línea divisoria que marca definitivamente la separación entre la Iglesia de Oriente y la de Occidente.

El avance normando

El colapso del imperio

A la muerte de Constantino IX, reina por un corto periodo Teodora (*ca.* 981-1056, emperatriz en 1042 y luego de 1055 a 1056), hija de Constantino VIII. Poco antes de morir Teodora hereda el trono a un funcionario civil, Miguel Bringas, cuyos proyectos de contener el poder de los generales suscitan una rebelión entre los altos rangos del ejército. Esta revuelta lleva al trono, en 1057, a Isaac Comneno (*ca.* 1007-*ca.* 1060, emperador de 1057 a 1059). Tras una deslucida campaña militar en los Balcanes para expulsar a los pechenegos,

Isaac deja el poder en 1059 a un viejo compañero de armas, Constantino X Ducas (*ca.* 1006-1067). Durante el reinado de este emperador la presión en las fronteras continúa creciendo sin que Constantinopla encuentre una solución para ello. Cuando muere, en 1067, se debe recurrir a un consejo de regencia. La intrínseca debilidad de este tipo de gobierno provisional y las amenazas externas, cada vez más opresivas, obligan a la emperatriz Eudoxia, viuda de Constantino X, a contraer matrimonio en 1068 con el general Romano IV Diógenes (?-1072, emperador de 1068 a 1071). Sin embargo, cuando Romano regresa a la capital después de ser dramáticamente derrotado por los turcos selyúcidas en Manzikert, en 1071, los partidarios de la familia Ducas le arrancan los ojos y lo deponen en favor del hijo de Constantino, Miguel VII (*ca.* 1050-*ca.* 1090, emperador entre 1071 y 1078). Los selyúcidas hacen de este hecho un pretexto para iniciar la invasión de Anatolia, territorio que Bizancio pierde en el curso de pocos años. Aún en 1071, los normandos conquistan Bari, último baluarte bizantino en Italia. Miguel VII no permanece inactivo, pero la secuencia de batallas perdidas a lo largo de su reinado provoca aún otra revuelta de un general, Nicéforo III Botaniates (1001/1002-1081), quien hace su entrada triunfal en Constantinopla en 1078. No obstante, la situación continúa inestable en la corte: Nicéforo debe enfrentarse a la oposición de Ana Dalasena, habilísima creadora de intrigas y tenaz defensora de los intereses de sus hijos, Isaac y Alejo Comneno. Es este último quien, tras apoderarse de Constantinopla y someterla a un brutal saqueo, es coronado emperador a los 24 años, en 1081, en uno de los momentos más oscuros de la historia del Imperio bizantino.

La invasión de Anatolia

Alejo Comneno y el rescate del imperio

Cuando Alejo Comneno (1048/1057-1118) asciende al trono, una de sus primeras preocupaciones es la consolidación de su autoridad. Para alcanzarla, se alía con la poderosa familia Ducas a través de un matrimonio con Irene (1063-1123/1133), miembro del clan. Si Asia Menor está casi por completo en manos de los selyúcidas, el occidente del imperio está expuesto a gravísimos peligros: los normandos, guiados por Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085) y por su hijo Bohemundo (1050/1058-1111, rey desde 1099), después de haber completado la conquista del sur de Italia, se lanzan a través del Adriático. En su intento por contener la invasión, Alejo se ve obligado, al parecer en 1082, a firmar un pacto con los venecianos, también alarmados por el riesgo de que la expansión normanda les cerrara el paso por el Adriático. En una famosa crisóbula,* el emperador concede a sus

La alianza con Venecia

* Una "bula de oro"; se trata de un edicto imperial con un sello dorado estampado al final del mismo. De la cancillería bizantina pasan a usarse en el resto de Europa. [T.]

aliados inauditos beneficios fiscales en materia de comercio —que les dan definitiva ventaja incluso sobre los mercaderes bizantinos—; además, les otorga el derecho de establecer una colonia permanente en Constantinopla. Pero ni siquiera la alianza con Venecia consigue contener el avance normando, que ve su final sólo con la muerte de *Guiscardo,* en 1085.

Si bien la situación del occidente resulta ya estabilizada —especialmente después de la victoria sobre los nómadas pechenegos en 1091—, Anatolia, sin embargo, continúa ocupada por los selyúcidas. Temporalmente imposibilitado para emprender la reconquista de Asia Menor, Alejo lanza una serie de reformas estatales profundas, consciente de que la situación es ahora radicalmente distinta; incluso, en muchos casos, es posible hablar de un punto de inflexión con los siglos precedentes. Estas reformas van desde la moneda, pasando por los títulos de corte, hasta la burocracia, en el ámbito de la cual se restringe el acceso a los cargos más altos, sólo disponibles para los Comneno y las familias afiliadas a ellos —lo que conlleva una reformulación de la élite—. En particular, es demolida la "democratización" y la apertura del Senado, promovida por la alianza entre estamentos medios y la aristocracia civil en el periodo precedente a los Comneno, no por casualidad definida como "revolución fallida". También la vida cultural pierde notablemente su ímpetu, a causa de una serie de persecuciones que afectan a pensadores disidentes —como el filósofo neoplatónico Juan Ítalo— y a los cristianos heterodoxos.

La revolución fallida

La primera Cruzada

Es probable que la petición de auxilio enviada por Alejo al papa Urbano II (*ca.* 1035-1099, pontífice desde 1088), con quien mantiene una política de acercamiento, haya terminado por atraer nuevos contingentes de mercenarios. Al final, será causa de la llegada de grandes masas movilizadas por la primera Cruzada, que llegan a Constantinopla entre 1096 y 1097. Tras una serie de negociaciones no siempre fáciles con los comandantes de la cruzada, acusados por las fuentes bizantinas de comportarse con arrogancia y recelo, se alcanza un acuerdo según el cual Alejo debe prestar apoyo logístico y, de ser posible, militar a los cruzados, quienes, a cambio, han de restituirle las ciudades conquistadas que pertenecieran por derecho al imperio. Así, Alejo se ve en la posibilidad de recuperar Nicea en 1097.

El regreso a Anatolia

Pero pronto surgen los malentendidos entre las dos partes: en 1098 el normando Bohemundo de Tarento se apropia de Antioquía a título personal. Las fricciones continúan incluso después de la conquista de Jerusalén, en 1099, especialmente con Bohemundo, quien regresa a Occidente tras dejar el gobierno de Antioquía a su sobrino, Tancredo (?-1112), para emprender una campaña de difamación contra Alejo y, además, un intento de invasión

—desembarca en Dirraquio en 1107— que resultará fallido. En los siguientes años los bizantinos consiguen recuperar la franja costera de Anatolia, pero la indeleble presencia del sultanato turco de Rum en los altiplanos interiores —desde donde parten frecuentes incursiones hacia las costas— está destinada a gravar con una pesada y duradera hipoteca todas las regiones reconquistadas, afligidas por la inseguridad y el declive demográfico.

Juan II Comneno

Sucede a Alejo, en 1118 y no sin oposición del clan familiar, su hijo Juan II (1087-1143), monarca guerrero que, aun sin victorias brillantes, consigue consolidar las posesiones bizantinas de Asia Menor y contener algunas de las amenazas húngaras y pechenegas en los Balcanes, lugar que para entonces constituía la principal fuente de recursos financieros y humanos del imperio. Mientras que el ejército terrestre experimenta un amplio desarrollo, la marina se encuentra en tal estado de descuido que Juan II se ve obligado a renovar —a pesar de haber rechazado inicialmente la idea— en 1126 los privilegios concedidos por su padre a los venecianos.

Manuel Comneno: el inicio de la crisis

La política del hijo de Juan II, Manuel I (1118-1180), quien lo sucede en 1143, está desde un inicio condicionada por el enorme crecimiento económico y demográfico de Occidente. Aunque esto conlleve crecientes amenazas y fricciones, Manuel siempre intenta aprovechar las numerosas oportunidades que la situación indudablemente ofrece. Es justamente el carácter "pro occidental" del largo reinado de Manuel lo que ha hecho que muchos estudiosos, bajo el influjo de una visión eurocéntrica, sobrevaloren los resultados alcanzados por el monarca, así como los de toda la era de los Comneno, en ocasiones llegada a considerar áurea. Ahora bien, aunque la comparación con Occidente es inevitable, la gravitación hacia esta dirección asumida por el imperio, como lo demuestran los hechos de 1204, no produjo resultados positivos.

En 1147 Roger II de Sicilia (1095-1154) lanza una nueva invasión, en el curso de la cual se apodera de Corfú y llega a las puertas de Tebas y Corinto. Para hacer frente a la situación, Manuel renueva los privilegios a los venecianos y, tras rechazar a los invasores, en 1154 envía dos generales a Italia —mejor provistos de dinero que de tropas— con la misión de ocupar Apulia, lugar en el que los bizantinos gozaban aún de popularidad entre la población local. Últimamente se tiende a subrayar el alcance local del proyecto de Manuel, que apuntaba especialmente a obstaculizar el acceso de los normandos al Adriático. Sin embargo, uno de los mode-

El modelo justinianeo

los en los que encuentra inspiración el emperador, precursor de una visión del imperio como entidad universal, es la reconquista de la época de Justiniano. Manuel, en consecuencia, busca también bloquear la política de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), quien comienza a parecer demasiado interesado en Italia; para ello, el emperador bizantino financia generosamente la Liga Lombarda y la reconstrucción de las murallas de Milán.

El emperador, además, consigue frenar exitosamente las ambiciones húngaras en los Balcanes y se empeña metódicamente en resolver el persistente problema del sultanato de Rum en Asia Menor. En primer lugar, intenta reforzar las posesiones bizantinas en la zona y las vías de comunicación que las unen entre sí, a través de una campaña de fortificación y con la recolocación de prisioneros de guerra balcánicos en Bitinia. En segundo lugar, adopta una política de amistad y alianza —incluso matrimonial— con los Estados cruzados de Tierra Santa, que se hallan en una situación cada vez más precaria; con ellos llega incluso a lanzar campañas conjuntas contra Egipto.

Con el pasar de los años, Manuel crea una marina imperial digna del adjetivo, pues ésta le da la posibilidad, en 1171, de arrestar a todos los venecianos del imperio y confiscarles los bienes. Esta jugada, aunque no definitiva, tiene por objetivo minar el poder económico excesivo de Venecia, la cual, aprovechando las exenciones fiscales concedidas por Alejo I y renovadas en varias ocasiones, priva al Tesoro bizantino de importantes ingresos. También resulta característica, en el cuadro de la "política de poderío" de Manuel, la actitud de dominio que asume con la Iglesia, pues llega incluso a imponer su voluntad a los patriarcas. Por último, en 1176 Manuel emprende una pomposa campaña que debía eliminar para siempre la amenaza del sultanato selyúcida de Rum, con la conquista de su capital, Iconio. No obstante, una grave derrota en Microcéfalo, a pesar de no haber sido tan desastrosa como se ha creído, pone bruscamente el punto final a los proyectos de expansión del *basileus*, que morirá cuatro años más tarde. El gobierno queda en manos de un consejo de regencia, presidido por la emperatriz, María de Antioquía (1145-1182), en nombre del joven Alejo II (1169-1183, emperador desde 1180).

El fin de la dinastía Comneno

Para entonces, la situación del Estado bizantino es, en general, sólida, pero el vacío de poder causado por la regencia es motivo, como ya había ocurrido en el pasado, de la acumulación de una serie de tensiones —algunas preexistentes— que terminan por generar una crisis de grandes proporciones. En 1182 se hace con el poder, no sin antes eliminar a la regente, un primo de Manuel, Andrónico I Comneno (*ca.* 1122-1185, emperador desde 1183), azaroso personaje que encarna las tendencias pro orientales y antilatinas

presentes en la sociedad bizantina. La matanza de occidentales en la capital ordenada por el emperador, junto con el asesinato de Alejo II —de cuya seguridad se habían jurado garantes diversas potencias extranjeras—, provoca la rápida intervención de húngaros y normandos, quienes saquean Tesalónica en 1185. Andrónico, viejo aventurero no carente de cualidades, pero despiadado y paranoico, siembra el terror con arrestos y ejecuciones sumarias entre la aristocracia de Constantinopla, tras lo cual es derrocado y horriblemente masacrado en el curso de una revuelta liderada, casi por casualidad, por Isaac II Ángelo (*ca.* 1155-1204, emperador de 1185 a 1195 y de nuevo de 1203 a 1204).

La intervención de húngaros y normandos

La dinastía de los Ángeles y la caída de Constantinopla

Andrónico había resultado absolutamente incapaz de hacer frente a la crisis del imperio, abrumado por las revueltas internas, pero la situación no experimenta mejoría con su sucesor, Isaac, ni aun después de la deposición de éste, sustituido por su hermano Alejo III Ángelo (?-*post* 1219, emperador de 1195 a 1203). Al final del reinado de este emperador se destacan los generales Alejo Paleólogo (siglo XIII) y Teodoro Láscaris (*ca.* 1174-1222). Alejo III parece intuir que el mayor peligro proviene de Occidente, por lo que en 1198 renueva los tratados con los venecianos y firma otros con Pisa y Génova. La situación se descontrola en 1202, cuando el joven Alejo, hijo del derrocado Isaac II, escapa de su prisión y solicita —con la promesa de riquezas desmedidas— el auxilio de los participantes de la cuarta Cruzada, reunidos aquel mismo año. Los cruzados, varados por falta de recursos para pagar el precio que la flota veneciana les pedía para transportarlos a Tierra Santa, deciden —aunque no de forma unánime— lanzarse al asalto de Constantinopla, en el que participa incluso la flota veneciana. Tras un breve asedio, Alejo III se da a la fuga, así que los cortesanos, para evitar una catástrofe, restituyen la corona a Isaac II y a su joven hijo Alejo IV Ángelo (1183-1204, emperador desde 1203). La necesidad de pagar a los latinos la gigantesca suma prometida pronto suscita la ira popular: los emperadores son derrocados apenas medio año después de su coronación, en un ambiente de hostilidad generalizada contra los occidentales, por Alejo V Murtzuflo (?-1204, emperador a partir de 1204). En revancha, los cruzados deciden en el acto apoderarse de la ciudad y someter al imperio, según un plan de repartición preciso. Tras un brevísimo asedio, el 12 de abril de 1204 los latinos irrumpen en la ciudad a través de las murallas que daban a la costa. Alejo V ya había huido. En cuestión de minutos inicia el implacable saqueo de aquella que hasta entonces había sido la ciudad más rica de toda la cristiandad.

El saqueo de la ciudad más rica

Véase también
Historia "Hungría", p. 109; "La península balcánica", p. 113.
Artes visuales "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641.

EL REINO DE JERUSALÉN Y LOS FEUDOS MENORES

Franco Cardini

El reino de Jerusalén, que pasa por las manos de diversas dinastías, vive dos fases distintas: la primera, con capital en Jerusalén, hasta 1187; la segunda, con capital en Acre, desde 1187, periodo durante el cual la casa Lusignan, sobre la que había recaído el nuevo reino de Chipre a finales del siglo xii, reclamará constantemente la corona jerosolimitana. Alrededor de la Ciudad Santa se organizan principados feudales, como el condado de Edesa y el principado de Antioquía, fundados incluso antes que el reino. Los niveles de jerarquía entre el reino y estos principados no serán nunca establecidos con claridad. La ofensiva de los sultanes mamelucos de Egipto destruirá, en la segunda mitad del siglo xiii, los restos del reino de Jerusalén.

El nacimiento y la organización del reino

El éxito arrollador de los "francos" provoca un rápido despertar en los Estados musulmanes locales, que no tardan en recuperarse de la sorpresa y comienzan a organizar el contraataque. Los guerreros occidentales estaban obligados a pedir a la Europa latina la ayuda necesaria para conservar y alguna vez ampliar las conquistas, ayuda que reciben especialmente bajo la forma de expediciones marítimas dirigidas por las ciudades italianas —Génova y Pisa inmediatamente, Venecia un poco más tarde—. Los cruzados planeaban aprovechar las rivalidades entre los califatos de la zona, sobre todo del suní de Bagdad y del fatimí de El Cairo, cuya vaga frontera pasaba justamente por el área de Siria, Líbano y Palestina. Gracias al auxilio de las flotas italianas, consiguen conquistar progresivamente toda la costa del mar de Levante, desde el golfo de Alejandreta hasta el istmo de Suez. Al mismo tiempo se organizan campañas militares terrestres, a fin de someter a los principales centros habitacionales de Galilea, Samaria y Judea. Hacia el final del primer cuarto del siglo xii, la amplia región que va del Tauro al Sinaí y de la costa del Mediterráneo al Jordán, y más allá de éste un pequeño enclave —la zona alrededor del castillo de Kerak—, está toda en manos de los

francos. Pese a ello, los caminos continúan siendo inseguros y la guerrilla musulmana es endémica.

El nuevo reino aparece esencialmente como el resultado de la presencia conjunta de una pluralidad de sujetos: la corona, los príncipes terratenientes con sus vasallos, las ciudades, las colonias de las ciudades marítimas, las aldeas árabes —musulmanas o cristianas— y, sobre todo en el norte, las numerosas y florecientes comunidades armenias. El rey de Jerusalén extiende su poder directo sobre un área no demasiado ancha de Judea, dividida en condados, de los cuales el más importante es el de Jaffa y Ascalón, que controla la franja costera del sur de Palestina, la que los monarcas querían confiar sólo a miembros de su misma dinastía. Es problemático el vínculo de vasallaje entre el rey y los grandes príncipes que constituyen la alta aristocracia del reino: el príncipe normando de Antioquía, el conde lorenés de Edesa, el provenzal de Trípoli, el príncipe de Galilea y de Transjordania. Las dos primeras habían sido creadas incluso antes de la fundación del reino.

Una realidad compleja

Las ciudades están habitadas por una población mixta: *milites; burgenses* de origen occidental, pero también oriental, con sus propios organismos y privilegios; los *communia* o, en la variante del idioma franco del norte, que era la más difundida, las *communes*. Las colonias comerciales de las ciudades marítimas reproducen, en algunos distritos de los enclaves, especialmente portuarios, la vida y las instituciones de sus respectivas metrópolis; se administran de forma autónoma, con base en un núcleo de privilegios concedidos por las autoridades locales, y por lo general se componen de una iglesia, un pozo o cisterna, un horno y un *fondac* —una suerte de hospedería y almacén—. Sin estas colonias sería imposible explicar el salto cualitativo que dieron las ciudades de Medio Oriente en la escena internacional. Bajo la perspectiva de la vida religiosa, la Iglesia latina implantada en el reino con la llegada de los cruzados no ha abolido ni devorado las diócesis que mantenían los obispos orientales, generalmente griegos, pero también algunos árabes. Todo lo contrario: afianza y, por así decir, "duplica" tales instituciones; en consecuencia, las dos agrupaciones cristianas, la de obediencia pontificia y la de afiliación bizantina, conviven manteniéndose separadas. Lo mismo sucede con las *religiones,* las órdenes religioso-militares, como los Templarios y los Hospitalarios de San Juan, que pronuncian votos religiosos de tipo monacal, pero que prevén el derecho de algunos de sus miembros legos a portar armas.

Las órdenes militares se distinguen por su labor en la construcción: las fortalezas templarias y hospitalarias, edificadas una detrás de otra en una especie de anillo doble que va del norte de Siria al sur de Palestina, para la protección de la costa, de las rutas internas y de las riberas del Jordán son aún hoy un impresionante testimonio de los grandiosos proyectos de defensa y distribución territorial. Las nuevas instituciones religioso-militares atraen

muy pronto a muchos caballeros; además, reciben generosas donaciones de bienes inmuebles y muebles, de modo que las órdenes, pese a que practican una inflexible pobreza personal, pasan a ser extremadamente ricas, capaces de extender sus propiedades por toda la cristiandad. También se les confían fuertes sumas de dinero, mediante las cuales pueden poner en marcha nuevas y más eficientes formas de actividad bancaria. Por ejemplo: al poner sumas de dinero bajo el resguardo de los Templarios, los mercaderes pueden, a través de letras autentificadas con los sellos de la orden, hacer retiros en cualquier lugar en el que éstos tengan sede.

La protección de la costa

La contraofensiva musulmana

La respuesta musulmana no se hace esperar. Parte de las ciudades siriomesopotámicas del norte, es decir, de Alepo y Mosul, gobernadas en nombre del califa de Bagdad y de su consejero y protector selyúcida, el sultán, por una dinastía de *atabeg* (en turco, "padre del príncipe" o gobernador general). Esta dinastía fue fundada por Imad al-Din Zengi (*ca.* 1095-1146). La caída en manos turcas de la ciudad armenia de Edesa —hoy Urfa, en Turquía—, en 1146, representa la primera señal de alarma. Zengi deseaba unificar bajo su poder todos los emiratos de la región entre el mar de Levante y el Éufrates; además, musulmán suní intransigente, como todos los turcos, mira con hostilidad al califato chií de El Cairo.

La nobleza franca de Siria, formada por los descendientes de la primera Cruzada que se establecieron en Tierra Santa y que son ahora la clase dirigente del reino, conoce bien dicha situación y sabe que el aumento del poder del *atabeg* de Damasco y Mosul difunde, en todo el mundo islámico del Oriente Medio, miedos y sospechas, enemistades y envidias: desde el sultán de Bagdad hasta el califa de El Cairo, sin olvidar los emiratos árabes de Siria, entre los cuales el más poderoso es el de Damasco, se conforma ya un amplio frente hostil a Zengi. Habría bastado una alianza cristiano-musulmana, para la cual existían todas las condiciones —como de hecho ocurre, en circunstancias similares, en la península ibérica—, para mantener el reino sano y salvo.

Sin embargo, los europeos occidentales ven las cosas de un modo diferente. El papa Eugenio III (?-1153, pontífice desde 1145) se convence de la urgente necesidad de una segunda expedición a gran escala para poner al resguardo las conquistas en Oriente. A esta campaña se unen los principales monarcas de Occidente: el "rey de los romanos" —título que recibe el sacro emperador cuando es elegido por los príncipes alemanes, pero aún no es coronado por el papa en persona—, Conrado III (1093-1152, emperador a partir de 1138), y el rey de Francia, Luis VII (*ca.* 1120-1180, rey desde 1137), quien parte acompañado por su consorte, Leonor de Aquitania (1122-1204). Esta

Los fracasos militares de Luis VII

gran campaña militar, iniciada en 1147, está destinada al fracaso, principalmente por culpa del rey de Francia: rodeado de pésimos consejeros, no consigue llegar a un acuerdo ni con el *basileus* Manuel Comneno (1118-1180, emperador desde 1143) ni con el rey Roger II de Sicilia (1095-1154), los dos principales monarcas cristianos que por fuerza debían participar en un proyecto que buscaba el control del Mediterráneo oriental. Por si fuera poco, el rey francés hace caso al mal consejo de poner bajo asedio Damasco, pese a que el emir de dicha ciudad habría sido el natural aliado de los francos contra el peligro expansionista del *atabeg* de Alepo y Mosul. Debido a las malas decisiones de los consejeros del rey, obcecados por la idea de conquistar la opulenta capital de Siria, el emir de Damasco se ve obligado a buscar una alianza con su enemigo natural, el *atabeg*, quien aprovechará esta situación para infortunio de su correligionario.

Tras un largo, inútil y desastroso asedio a Damasco, los ejércitos europeos se retiran, en un clima de discordias y de recriminaciones recíprocas. El rencor alcanza también a la nobleza franca de Tierra Santa, hecho que termina por convencer a los príncipes musulmanes de toda la región de que era momento de expulsar a los intrusos.

La progresiva decadencia del reino

Aquí comienza la irreversible decadencia del reino franco de Jerusalén. Cuando el brillante príncipe kurdo Salah al-Din Yusuf ibn Ayyub (1138-1193), conocido como Saladino, funde en un único sultanato Damasco y El Cairo, se reúnen todas las condiciones para una guerra abierta contra los francos de Jerusalén. Saladino anhelaba adueñarse de Palestina, lo que le otorgaría la continuidad territorial de sus principados.

En aquel momento la corona pesa sobre la cabeza del rey Balduino IV (1161-1185, rey desde 1174), afectado por la lepra desde la infancia. Por largo tiempo este rey logra mantener a raya a Saladino y, a la vez, controlar el clima de rivalidad e intrigas que lo rodea. Cuando muere, en 1185, consumido por el mal que lo había obligado a moverse en litera a través de los campos de batalla y por los caminos de su reino, su hermana y heredera, Sibila, mujer de Guido de Lusignan (1129-1194), no puede impedir que la situación se desmorone.

En el verano de 1187 Saladino invade, desde Siria, el territorio del reino. El ejército de Jerusalén se mueve a toda velocidad para frenarlo. El enfrentamiento tiene lugar en Galilea, en las colinas localizadas junto al lago Tiberíades, llamadas “Cuernos de Hattin”. En la batalla son capturados el rey Guido de Lusignan y el maestre del Temple, quienes son usados como rehenes para obtener la rendición de algunos baluartes. La reliquia de la Vera Cruz, que los francos habían llevado a la batalla como santa

El triunfo de Saladino

insignia, es destruida. El camino a Jerusalén está abierto. Saladino pone la ciudad bajo asedio, pero no llega a expugnarla: su defensor, Balián de Ibelín (*ca.* 1140-1193), acuerda una capitulación honorable que permite a los occidentales asediados una evacuación ordenada y sin pérdidas. Saladino entra victorioso a Jerusalén el 2 de octubre.

El largo *impasse* y la definitiva derrota cristiana en el siglo XIII

Cuando la noticia de estos tristes sucesos llega a Occidente, el papa Gregorio VIII (?-1187, pontífice desde 1187) promulga, el 29 de octubre en Ferrara, la bula *Audita tremendi,* mediante la cual insta a una nueva campaña. Los monarcas de Europa, en aquel momento en guerra entre ellos, aceptan la invitación papal y, tras una serie de negociaciones para una paz precaria, se ponen en marcha hacia Jerusalén por diferentes caminos. De nueva cuenta participan en la empresa los principales monarcas: el anciano emperador Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), quien morirá en Anatolia durante el viaje; el rey de Francia, Felipe II Augusto (1165-1223, rey a partir de 1180), y el rey de Inglaterra, Ricardo I *Corazón de León* (1157-1199, rey desde 1189). Sólo este último obtiene resultados útiles: la reconquista de la ciudad costera de Acre, declarada nueva capital del reino. En 1192 el rey de Inglaterra decide regresar a su patria, tras haber arrebatado la isla de Chipre a los bizantinos y haber establecido allí como rey a su protegido, Enrique de Lusignan, hermano del rey de Jerusalén, Guido —quien había sido liberado y, naturalmente, despojado del título—. A partir de entonces los Lusignan conservarán el reino de la isla por tres siglos, tiempo durante el cual no dejarán de reclamar el título de reyes de Jerusalén. Mientras tanto, en Tierra Santa los nobles, las órdenes militares y las ciudades marítimas, reducidos todos a un reino que comprende solamente la franja costera, emprenden una interminable contienda por la corona. Ésta pasa de la dinastía Brienne a los Hohenstaufen, con Federico II y Conrado de Suabia (Conradino); después es reivindicada por los Anjou y se transforma, a finales del siglo XIII, en un título puramente nominal, desde aquellos tiempos y hasta nuestros días reclamado a través de complicadas tramas jurídicas por todas las principales dinastías europeas: los Habsburgo, los Borbones, los Saboya, etcétera.

Vistos los fracasos de las dos últimas campañas, el nuevo pontífice Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198) llega a la conclusión de que era necesario afianzar, de forma explícita, el derecho de los papas a encabezar directamente el movimiento cruzado, salvo su dirección militar. En cada expedición, el sumo pontífice otorga privilegios espirituales y temporales a los participantes y establece los particulares relativos a la predicación de la cruzada, la recolección de fondos necesarios para financiar los gastos, los diezmos

(impuestos) y la limosna que contribuirán al financiamiento. Así es como nace, poco a poco, una organización jurídica de la cruzada, cuyos participantes asumen una marca distintiva —una cruz cosida o bordada sobre la vestimenta— en señal de su voto como defensores del Santo Sepulcro.

La administración de las cruzadas

La situación, sin embargo, no cambiará mucho. La cruzada proclamada en 1202 (la "cuarta") concluirá con la caída de Constantinopla en manos de los cruzados y los venecianos, siendo causa del desmembramiento del Imperio bizantino. Para entonces, las esperanzas de retomar Jerusalén por las armas se están debilitando, y con mayor razón si la reconquista de los infieles en el fondo no ha impedido ni obstaculizado el flujo de peregrinos cristianos. La cruzada de 1217-1221 y después la de 1248-1254 —la primera de las dos que lidera san Luis de Francia— se dirigen a los puertos del Nilo. En cuanto a san Luis, pese a que en 1250 es hecho prisionero por los musulmanes, una vez liberado pasa cuatro largos años en las costas sirias —lo único que queda del reino cruzado— reparando fortificaciones y buscando un equilibrio entre las fuerzas que luchaban por el poder.

También se intentan vías alternativas. En 1228-1229 Federico II recibe de manos del sultán de Egipto, forzado a una tregua, una Jerusalén desmantelada e indefendible. Más tarde, entre los años cuarenta y noventa del siglo XIII, la ciudad esperará con optimismo una alianza con el Estado mongol, en expansión en ese entonces. En 1244 las milicias jorezmitas entran en la derruida Jerusalén —que seguía en ese estado por el común acuerdo del emperador y del sultán— y pasan por la espada a los cristianos que no tuvieron tiempo de huir. En 1250 los esclavos guerreros mamelucos, al servicio del sultán ayubí de Egipto, derrocan a sus señores y ocupan la ciudad, jurando venganza contra los cruzados que habrían preferido el gobierno precedente. En 1258, por último, los mongoles de Hulagu Kan (*ca.* 1217-1265, rey desde 1256) conquistan Badgad y asesinan al último califa abasí. En pocos años el equilibrio de la "fértil media luna" está en crisis.

En 1274 el papa Gregorio X (*ca.* 1210-1276, pontífice desde 1271), que como legado apostólico había residido por largo tiempo en Tierra Santa, solicita durante el Concilio de Lyon que, a través del análisis de crónicas, memorias escritas y otros documentos, se examinen con detenimiento las posibilidades de una nueva y definitiva cruzada. Esto trae como resultado una rica y muy interesante literatura *de recuperatione Terrae Sanctae,* caracterizada por una abundante recopilación de información estratégica, táctica, logística, económica, financiera y geográfica. Algunos de los autores de estos ponderosos tratados son ilustres personajes, como el gran maestre del Temple, Jacobo de Molay; el célebre abogado de Felipe IV de Francia, Pedro Dubois; el almirante genovés Benedetto I Zaccaria; el veneciano Marin Sanudo *Torsello,* etc. La compilación propone la solución para muchos problemas del *impasse* de la cruzada: el asedio de los puertos

La literatura de las cruzadas

del Nilo, a fin de obligar a los sultanes mamelucos, dueños de Jerusalén, a ceder la Ciudad Santa a cambio del cese al fuego; la unificación de las órdenes militares; varias formas de reorganización del sistema financiero de las campañas futuras, entre otras acciones. Todo ello no impide, sin embargo, que los sultanes mamelucos de Egipto liquiden en pocos años los últimos reductos de los francos en Tierra Santa. El último, San Juan de Acre, caerá en 1291.

Véase también
Historia "Las cruzadas y el reino de Jerusalén", p. 47.

La economía

EL CRECIMIENTO DEMOGRÁFICO Y LOS ASENTAMIENTOS URBANOS

Giovanni Vitolo

A inicios del nuevo milenio la población europea está en aumento. Se fundan nuevas aldeas, mientras que las ciudades se repueblan y pasan a ser centros de intercambio y de producción. Éstas se aglomeran especialmente en Italia y en el sur de Francia, pero hacia el norte y el este se hacen cada vez más dispersas. El número máximo de habitantes se alcanza a inicios del siglo xiv, cuando la población de ciudades como Milán, Florencia y París gira en torno a las 100 000 almas.

El crecimiento demográfico

A inicios del nuevo milenio, la población europea, tras su drástica caída en los siglos III-VI y el estancamiento de las centurias siguientes, está notoriamente en aumento. Se extiende la superficie de las tierras para cultivo a través de amplias obras de labranza y se fundan nuevas aldeas. Las ciudades se repueblan y pasan a ser centros de intercambio y producción. Los precios de los productos agrícolas van al alza, ya que ahora encuentran en el mercado citadino una demanda que no existía en el pasado. Las grandes propiedades se van fragmentando con el paso de una generación a otra, signo de que los terrenos se dividen entre un número de hijos cada vez mayor. Las familias nobles, de las que es posible reconstruir la genealogía, son conformadas por un número mayor de miembros.

Si se examinan los datos ofrecidos por los inventarios de algunos monasterios franceses (polípticos), el aumento de la población citadina está ya en marcha entre los siglos IX y X, pero se vio frenado por el clima de inseguridad, producto de las frecuentes incursiones de magiares, sarracenos y normandos, las cuales se detienen hacia la mitad del siglo X. La única región de Europa para la cual es posible realizar una estimación con certeza aproximada es Inglaterra, gracias al *Domesday Book,* una especie de censo para fines fiscales de todos los habitantes del reino, compilado entre 1080 y 1086; éste calcula una población de cerca de 1100000 habitantes, divididos en 300000 núcleos familiares. Como se sabe que a inicios del siglo XIV la pobla-

ción inglesa era de aproximadamente 3 500 000 personas, es evidente que en poco más de 200 años se triplicó.

No es posible generalizar este dato y concluir que en toda Europa la población se triplicó entre los siglos XI y XIII, ya que no todos los países europeos presentan las mismas condiciones. Italia, por poner un ejemplo, en los siglos de la Alta Edad Media está mucho más poblada y, por ello, tiene menos tierras para la agricultura, en comparación con países como Alemania o Inglaterra. De ahí que se estime que la población italiana se duplicó, sólo entre el año 1000 y los inicios del siglo XIV, de 5 a 9 o 10 millones.

El nacimiento de nuevos asentamientos

Además del incremento demográfico, otro fenómeno que implica a toda Europa es la preocupación de los señores legos y eclesiásticos por las zonas completamente deshabitadas, hacia las cuales intentan atraer colonos a fin de promover la fundación de nuevos centros habitacionales, *villaenovae* o "burgos francos", en clara referencia a las particulares condiciones jurídicas ofrecidas a sus habitantes: exenciones fiscales y garantías de carácter judicial, como el derecho de ser juzgado al interior del burgo y por jueces de la comunidad misma. En la zona de París se cuentan alrededor de 500 nuevos burgos entre los siglos XI y XII; más de 200 se documentan en la llanura padana.

Es especialmente en las zonas urbanas donde se comprenden de inmediato las señales del incremento demográfico, empezando por el sur de Italia: sus ciudades, sobre todo las de Campania y Apulia —Amalfi, Gaeta, Salerno, Bari, por ejemplo—, sacan provecho de su ubicación en el espacio comercial entre el Imperio bizantino y el mundo musulmán. Aún más decididas a destacar, en lo que concierne a la importancia económica y a la dinámica político-social, aparecen algunas ciudades costeras del centro-norte de Italia: en primer lugar Venecia, cuyos mercaderes ya en el siglo IX tienen contacto con Grecia, Sicilia, Túnez, Egipto y se disponen a eliminar la competencia de los amalfitanos en el Bósforo y en el mar Egeo, con el plan de hacer del Adriático un mar regional bajo su exclusivo dominio. En el Tirreno, entran en la competencia por el dominio otras dos ciudades marítimas, Pisa y Génova, ambas favorablemente ubicadas para sacar ventaja de la reanudación del flujo comercial entre Europa continental y los países mediterráneos.

El espacio comercial bizantino y musulmán

La creciente prosperidad económica de Venecia, Pisa y Génova es causada, a su vez, por una generalizada recuperación que afecta también a las ciudades de Europa continental e incentiva, de paso, la fundación de otros centros. En este panorama, el centro-norte italiano destaca por su originalidad, que se debe sobre todo a la intensa urbanización antigua que no permite, como en otros lugares, la aparición de muchas ciudades nuevas después

del año 1000. Se fundan, sí, numerosas aldeas rurales, destinadas a crecer con consistencia; pero las verdaderas ciudades de fundación reciente son pocas: Ferrara, Alejandría, Fabriano y Macerata.

Una ciudad en pleno y precoz desarrollo es Pavía, gracias no sólo a su papel de capital del reino itálico, sino también a su ubicación geográfica en la confluencia de los ríos Tesino y Po, cercana a los caminos que, a través de los pasos alpinos, conducen a Alemania y Francia. Desde época carolingia están también en crecimiento Plasencia, Mantua y Cremona, todas destinadas, no obstante, a ser sobrepasadas por Milán, ciudad que ya manifiesta, después del año 1000, una exuberante vitalidad económica, social y política. En Toscana, los primeros centros en asumir un papel relevante en el plano económico y político son, además de Pisa, Florencia, Lucca y Siena.

La urbanización en el resto de Europa

El renacimiento urbano también se presenta en el sur de Francia y, aunque menos, en las regiones de Alemania por las que pasan el Rin y sus afluentes, en buena medida navegables. Allí las antiguas ciudades de Colonia, Coblenza, Maguncia, Tréveris, Metz, Worms, Espira, Estrasburgo y Basilea, gracias a su ubicación, cumplen un papel importante a lo largo de las rutas fluviales y terrestres que conectan el centro-norte de Europa con el Oriente. A esas ciudades se añaden en los siglos XI-XII, a la par que se intensifican las actividades mercantiles y artesanales, otras de nueva fundación: Fráncfort, Núremberg, Ulm y, al otro lado del Elba, Bremen, Hamburgo y Lübeck.

Señores y mercaderes

Es fundamentalmente de dos maneras que se crea una ciudad: un señor feudal toma la iniciativa de fundar un centro fortificado en las cercanías de un mercado, a fin de atraer mercaderes y artesanos, o bien, un grupo de mercaderes crea su propio asentamiento en las cercanías de un castillo, de una pequeña ciudad fortificada o de una gran abadía, de los que puede recibir protección. El burgo, como se llama este nuevo tipo de asentamiento, pronto entra en tal estado de expansión y florecimiento económico que rápidamente atrae a más mercaderes, artesanos y vendedores ambulantes, y termina por prevalecer sobre el núcleo original; después, con la construcción de una muralla que englobe a ambos núcleos, culmina el proceso de creación. Origen de este tipo tienen muchas ciudades de Flandes —Brujas, Gante, Arras, Lille, Saint-Omer, Ypres—, que en conjunto se convierte, junto con el centro-norte italiano, en una de las regiones de Europa más urbanizadas.

La aglomeración de ciudades se va dispersando hacia el este, aunque en esta dirección no faltan ciudades de cierta importancia comercial, surgidas ya en el siglo X por el desarrollo de mercados o para la protección de vados fluviales e importantes vías de comunicación, como Praga, en Bohemia;

Cracovia, en Polonia, y Nóvgorod y Kiev, en Rusia. La fortuna de estas últimas está estrechamente relacionada con las rutas comerciales que van del Báltico hacia el interior. Finalmente, en Inglaterra, donde la dominación romana no había dejado asentamientos de tipo urbano, una red de ciudades se forma ya en la plena Edad Media: se trata de centros de pequeño y mediano tamaño, cuyo crecimiento, pese a las rutas que pasan por las costas meridionales y occidentales de la isla, es verdaderamente lento. Al final, no obstante, lograrán conformar, entre los siglos XII y XIII, un denso conglomerado. A inicios del siglo XIV la única ciudad inglesa de grandes dimensiones es Londres, que con sus 30000 o 40000 habitantes se coloca al nivel de Pisa, Pavía y Roma.

Las dimensiones de las ciudades europeas en la Edad Media

La Edad Media occidental no conoce el fenómeno de las megalópolis. Las áreas más intensamente urbanizadas —centro-norte de Italia y Flandes— lo son por su gran número de ciudades, pero no por el tamaño de éstas. El máximo de extensión y de número de habitantes se alcanza a inicios del siglo XIV, cuando ciudades como Milán, Florencia y París ya han construido un tercer perímetro amurallado, en vista de que los dos anteriores iban quedando superados por la continua multiplicación de viviendas. La población de estas ciudades es cercana a los 100000 habitantes, condensados en una superficie de entre 450 (París) y 600 (Florencia) hectáreas. Es menor la densidad en las ciudades de Alemania y Flandes, dentro de las cuales se abren amplios espacios para huertos y jardines: en Brujas, a inicios del siglo XV, sobre una superficie de 430 hectáreas viven 60000 o 70000 habitantes; aproximadamente el mismo número reside en Gante, de unas 644 hectáreas. En Colonia, la ciudad alemana más grande de la época, sus cerca de 40000 habitantes se distribuyen en una superficie de 400 hectáreas.

Las grandes ciudades europeas alcanzan los 100000 habitantes

Las ciudades más pobladas, además de Milán, Florencia y París, son por supuesto Venecia y Génova, que probablemente no se colocan por debajo de los 100000 habitantes; les siguen Gante y Brujas, que, como se dijo, alcanzan los 60000 o 70000. Más numerosas son las que se colocan en la franja de los 30000 a 50000, en la que entran muchas ciudades italianas (Bolonia, Pisa, Siena, Padua, Verona, Roma, Nápoles, Palermo, Mesina) y de Flandes (Tournai, Ypres, Bruselas, Lovaina). A éstas han de añadirse Colonia, Londres y algunas ciudades españolas, tanto musulmanas (Sevilla, Granada, Córdoba) como cristianas (Barcelona, Valencia).

En una franja que podemos definir "media", de entre 15000 y 30000 habitantes, se encuentran numerosas ciudades, de nueva cuenta italianas (Pavía, Plasencia, Parma, Mantua, Vicenza, Treviso, Ferrara, Módena, Lucca, Arezzo,

Ancona, Viterbo, Perugia, L'Aquila, Barletta, Lucera, Trani, Bitonto, Melfi, Trapani, Sasari), seguidas por algunas de Flandes (Arras, Lille, Lieja) y otras de Alemania (Lübeck, Bremen, Hamburgo, Estrasburgo y Núremberg).

Véase también

Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36; "La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios)", p. 180.

LA EXTENSIÓN DE LAS TIERRAS DE CULTIVO Y LA ECONOMÍA RURAL

Catia di Girolamo

Expansión de cultivos, crecimiento de la producción, innovación en los instrumentos y en las técnicas, redefinición de los modelos productivos y de las relaciones de trabajo son impulsados por el crecimiento demográfico, que a su vez potencia hasta modificar la estructura interna de los asentamientos y da empuje al crecimiento urbano. El mundo rural juega un papel fundamental en la expansión generalizada que ocurre en la plena Edad Media, pero es justamente en este periodo cuando el campo sufrirá transformaciones profundas, cuyo resultado final será la pérdida de la centralidad absoluta de la agricultura en la economía y en el tejido social europeo.

La leyenda del año 1000

Una famosísima leyenda, surgida en torno al siglo XVI, cuenta que la Europa medieval creía que el Apocalipsis —según una interpretación del texto de Juan— habría de llegar en el año 1000. El miedo por el fin de los tiempos mantenía a la población cohibida, incapaz de activarse y de tener fuerza. Cuando los europeos superaron la línea entre los dos milenios, y con ello el terror, experimentaron una inmensa energía vital que provocó, en el siglo XI, una explosión demográfica y productiva.

Este cuento es sólo una de las muchas anécdotas que demuestran el desprecio de la cultura renacentista por los siglos del llamado "oscurantismo". No puede, por supuesto, ofrecer ninguna explicación cabal del crecimiento, pero puede ser aceptado como un testimonio de una fase de recuperación que también otras señales evidencian.

Los indicios de la recuperación demográfica

Los indicadores del crecimiento son numerosos y de índole diversa: la densidad de las zonas habitadas; el ensanchamiento de los perímetros amurallados; el surgimiento de burgos fuera de las murallas; el aumento de los topónimos, cada vez más específicos; la multiplicación de los nuevos asentamientos —las *villaenovae* que pueblan el mapa europeo—; la fragmentación de los latifundios; el cultivo en áreas designadas con nombres que indican una fase precedente en la que no se cultivaba —como *Querceto, Palude, Castanetum,* para la zona italiana; *Avellaneda, Barranca,* para España— y que, por ende, implican trabajos de deforestación, desecación de pantanos y labranza.

Algunos indicios de esta naturaleza están presentes, en realidad, ya en los dos siglos precedentes, pero es a partir del XI cuando el crecimiento asume un ritmo más veloz. Según estimaciones, aunque susceptibles de variaciones locales, es posible afirmar que la población europea se duplicó e, incluso, triplicó.

La expansión agrícola

Una población que crece a ese ritmo significa un aumento en la producción agrícola que, a su vez, sostiene el crecimiento continuado. El primer dato que hay que señalar es la expansión de los cultivos. Se cultivan nuevas tierras: a veces se comienza con la reducción de terrenos que son explotados de forma irregular, cercanos a las áreas en franco aprovechamiento; en otros casos se procede a la deforestación y al cultivo de tierras más distantes, lo que conlleva un desplazamiento de grupos de campesinos que dan vida a nuevos asentamientos y establecen contratos con los terratenientes que —más de cuanto sucedía en el pasado— se ponen por escrito.

Están bien documentados, gracias a los archivos eclesiásticos, los proyectos de colonización puestos en marcha por iniciativa de entidades religiosas. Entre los más conocidos, en el siglo XII, están los de los cistercienses y los cartujos. Esto no implica, sin embargo, que no exista una iniciativa entre los propietarios legos, o que no se deba tener en cuenta la contribución directa de simples familias de agricultores, empujadas por la presión demográfica que aumenta las bocas que alimentar pero también la capacidad productiva.

No pueden ser privadas las iniciativas que requieren de enormes inversiones o grandes esfuerzos colectivos, como la colonización germánica de la orilla este del Elba, o la desecación del área costera de los Países Bajos a través de un imponente sistema de diques y canales de drenaje, construidos entre los siglos X y XII gracias al apoyo de los condes de Flandes y de las grandes congregaciones cistercienses.

El incremento en la producción y las innovaciones técnicas

A causa de la presión demográfica, las áreas ya cultivadas son sometidas a una explotación más intensa, realizada por medio de innovaciones técnicas, que ya se conocían pero poco se habían difundido antes del siglo XI.

La fertilidad de la tierra aumenta gracias a un proceso de labranza menos superficial, obtenido con arados provistos de ruedas y de partes metálicas que penetran con mayor profundidad en el terreno y remueven la tierra de los surcos. Por otra parte, la fuerza de los animales de tiro se aprovecha mejor, gracias a la collera rígida y a las herraduras de los cascos.

A medio camino entre innovación técnica y expansión de los cultivos se coloca una de las novedades más importantes de la época: el paso de una rotación bienal a una trienal. Los campos se dividen en tres partes: la primera está destinada a la siembra tradicional —trigo y centeno, cereales de otoño—; la segunda, a los cereales de primavera y a las legumbres —avena, cebada, habas y guisantes—; la tercera, al barbecho. En los años siguientes este orden varía, de modo que la superficie no cultivada se reduce de la mitad a un tercio, la producción se diversifica, se dispone de forraje para los animales y el suelo se empobrece más lentamente por la variedad de cultivos. Son grandes ventajas que, no obstante, no se difunden de manera uniforme, especialmente en la Europa del norte. La producción agrícola aumenta en cantidad y en calidad, puesto que los resultados, que en la Alta Edad Media dependían de la suerte que tuviera la cosecha, se vuelven más estables y regulares.

La rotación trienal

El esfuerzo productivo se centra ampliamente en la satisfacción de la demanda de base, es decir, de cereales, pero en las zonas más cercanas a los mercados urbanos se comienza a prestar atención al cultivo permanente —vid, lino, cáñamo— y a la destinación de tierras exclusivas para la agricultura.

Los cambios en el método de producción

El modelo productivo más conocido en la edad altomedieval, la *curtis,* se ve afectado por los procesos en curso. El equilibrio entre *pars dominica* y *pars massaricia* se altera: una producción más abundante permite a los agricultores acumular mayores excedentes para su venta; la remuneración que encuentran en los mercados los incita a intentar una progresiva desvinculación de las *corvées* que les permita concentrarse en el trabajo de sus tierras, y ya no en las del señor, a fin de explotarlas para su provecho propio. Al mismo tiempo, el incremento en la productividad les concede los medios para

seguir la desvinculación, gracias a la percepción de los ingresos necesarios para el pago por su uso.

No debe pensarse que este proceso se articula sólo desde abajo, ya que los propietarios también participan en él: la mayor productividad de la tierra y la reducción de la reserva del dueño —sustituida por los ingresos de la renta— hacen menos indispensable la existencia de *corvées*, remplazadas, en caso de ser necesario, por una fuerza de trabajo a sueldo que el crecimiento demográfico hace poco costosa. Por otro lado, la reactivación del tráfico comercial hacia las ciudades vuelve más conveniente el cobro de contribuciones en dinero o de pagos parciales en especie que protegen a los propietarios de la devaluación monetaria y les posibilita la venta de productos en el mercado urbano. En cualquier caso, la renegociación de los contratos agrarios permite fijar periodos mucho más breves en comparación con los usuales en la Alta Edad Media —de 20 años, vitalicios o "por tres generaciones"— y mucho más acordes a una época en la que la mano de obra ya no es escasa.

Construcción de infraestructuras

Los propietarios también contribuyen a la producción y el intercambio con la construcción y la vigilancia de infraestructuras que facilitan el transporte y la venta; de éstos perciben una compensación económica gracias a los poderes que ejercen en calidad de señores, pues tienen la autoridad de imponer aranceles sobre todo lo que transite desde y a través de sus tierras.

En definitiva, en muchos aspectos los campesinos y los propietarios de la edad medieval se adaptan con plasticidad a las exigencias del momento, transformando modos y lugares de la producción y redefiniendo su papel y sus relaciones al interior de una escena económica que, a pesar de que se mantiene eminentemente rural, ha comenzado a no poder prescindir de los vínculos con las ciudades.

Véase también

Ciencia y tecnología "La revolución agrícola", p. 356; "La ciudad y la técnica", p. 364; "La reflexión sobre las artes mecánicas", p. 366.

MERCADOS, FERIAS, COMERCIO Y VÍAS DE COMUNICACIÓN

DIEGO DAVIDE

A partir del siglo XI acompaña al crecimiento demográfico y al fenómeno de la urbanización un aumento sensible en los intercambios comerciales en los ámbitos regional e interregional. Este incremento, en algunos

casos y bajo circunstancias particulares, transforma los mercados locales en grandes ferias de carácter incluso internacional. La región francesa de Champaña es la encrucijada por la que pasan todas las mercancías del mercado europeo, por lo menos hasta el desarrollo de las rutas marítimas entre el Mar del Norte y el Mediterráneo. Las vías marítimas, como las fluviales, permiten la transportación de grandes cargamentos sin los impuestos que implicaba el viaje por tierra. Sin embargo, el atraso en la instrumentación náutica, las tormentas y los ataques de piratas vuelven la navegación aún muy riesgosa.

El mercado y los mercaderes

Son varias las hipótesis acerca del origen social de los mercaderes y su capital. Una parte de los estudiosos sostiene que eran ex propietarios o funcionarios que administraban las tierras, quienes en algún momento decidieron invertir en el comercio los ingresos generados por la venta y la renta de sus terrenos; otros, más cautamente y con base en la documentación existente, prefieren hablar de un conjunto de condiciones diversas: resulta sugestiva la imagen de hombres provenientes del numeroso estamento social sin propiedades, encomendados a la suerte, que trabajan como ropavejeros, carreteros y especuladores. Son mercaderes aventureros, que requieren de capacidades de resistencia y de adaptación notables, pero también de cautela y de moral para mantenerse alejados de las tabernas, de los pleitos de la calle y de las apuestas.

En cuanto a su estatus jurídico, pese a su extracción servil, el mercader se considera un hombre libre, que no representa una amenaza para la sociedad en su ir y venir, ya que para ejercitar su profesión necesita libertad de tránsito. El mejor ejemplo de este tipo de comerciante ha sido expuesto por el historiador Henri Pirenne: san Godric de Finchal. Este personaje comenzó su actividad mercantil con la venta de diversos objetos que un naufragio había dejado varados en la playa. San Godric recorre el campo como vendedor ambulante, hasta que se une a una compañía de mercaderes con los que se mueve por las costas del Mar del Norte. No pocas veces el mercader, ya sea por sí mismo o en sociedad con otros, compra o renta un barco y con él se entrega de lleno a la marinería.

Libertad de tránsito

Independientemente del camino utilizado, sea que se mueva por tierra o por mar, el objetivo es siempre la reducción al máximo de los riesgos: los frecuentes ataques y robos lo hacen viajar en grupo, en el que es norma la ayuda recíproca y el auxilio en situaciones de emergencia. Un ejemplo es la caravana armada, bajo la dirección de un líder, con un abanderado a la cabeza y sirvientes armados para la protección de los carros cargados de mercancías. A las caravanas comerciales de tierra firme equivalen las de barcos, con

las que los mercaderes intentan protegerse de los ataques piratas. Cada nave, casi siempre equipada con diversas armas, puede dejar el grupo únicamente para detenerse en el puerto de destino, para ahí esperar el regreso de la caravana y después proseguir el viaje hacia la región de procedencia.

Sobre cómo se realizaban los negocios, aunque la documentación en Europa del norte es más bien escasa, en las ciudades italianas —particularmente Génova y Venecia— ya a partir del siglo XI existían dos tipos de contrato para el comercio exterior: la *commenda* y la *societas maris*. Se trata de sociedades constituidas por dos sujetos para la conducción de una empresa. El *tractator* asume la tarea de realizar viajes con las mercancías, mientras que el *stans*, el inversionista —otro mercader, una fundación o un ente religioso—, permanece en tierra firme. Los dos contratos son sustancialmente iguales, con la salvedad de que en la *societas maris* el *tractator* provee un tercio del capital y, en consecuencia, recibe dos tercios de las ganancias, en vez de uno solo como en la *commenda*. Este tipo de acuerdos eran usuales en el comercio marítimo mediterráneo, pues, aunque limitados a un solo viaje, no es raro que, en caso de éxito, fueran firmados nuevos contratos entre las partes.

Tractator *y stans*

La pirámide mercantil era el tipo de sociedad más extendido en Amalfi. Su peculiaridad estriba en la participación directa de todos los implicados en la empresa comercial: desde el marinero que trabaja en el barco, el dueño de la nave que ofrece el medio, sin olvidar al capitán que recibe la tarea de conducir el barco a su destino, hasta el comerciante que invierte su dinero. Cada uno de ellos, en proporción al valor de su aportación, obtenía porcentajes con base en los que, una vez concluida la empresa, se dividían las ganancias o las eventuales pérdidas.

Los lugares de intercambio en la economía medieval

Mercados y ferias, que nacen de la necesidad de impulsar la concentración de mercancías y productos escasos o de difícil acceso en un solo lugar, tienen sus raíces en el sistema económico de la *curtis*. A pesar de la autosuficiencia económica, la organización del latifundio permite la producción de excedentes que se ponen en circulación en los mercados. Lo mismo sucede con los monasterios y conventos: una parte de su producción terminaba en los puestos del mercado, que cumplían, en época carolingia, el papel de centros de intercambio y aprovisionamiento exclusivamente locales, donde se solían permutar alimentos por objetos de manufactura, con los que se satisfacían las necesidades que lo producido en casa no alcanzaba a cubrir.

Florecimiento de mercados y ferias

Con el crecimiento de las ciudades, entre los siglos XI y XII, los mercados urbanos modifican sus características originales. Algunos de ellos comienzan

a ganar una importancia cada vez mayor, al transformarse, gracias a determinadas condiciones, en grandes ferias. Se puede distinguir entre ferias locales o regionales —que coincidían por lo general con fiestas religiosas, a fin de aprovechar la presencia de peregrinos y sacar provecho de las grandes concentraciones de individuos—, que no difieren sensiblemente de los mercados comunes, salvo por la periodicidad estacional, y las ferias que pueden, con razón, definirse como interregionales o internacionales, gracias a su duración, la presencia cuantitativa o cualitativa de forasteros, la dimensión del tráfico comercial y los privilegios que se les concedían.

Las ferias se inauguran, las más de las veces, con un acto en el que participa el señor, quien concede a los mercaderes participantes algunas prerrogativas: salvoconductos para su desplazamiento, mediante los cuales se garantiza la seguridad del comerciante en su viaje a la feria; la no aplicación del derecho de represalia, es decir, de la facultad de recuperarse de eventuales insolvencias económicas a costa de los mercaderes; la eliminación de normas antiusura, lo que les posibilita efectuar operaciones crediticias. Por la concesión de estos privilegios, el señor recibe una compensación económica, proveniente de las tasas por el alojamiento y la colocación de mostradores de venta, el peaje de entrada y salida de la ciudad, por los impuestos sobre las ventas y los derechos en pesos y medidas. Aun sin llegar a ver una relación de causa y efecto, no puede excluirse una influencia parcial de las ferias en el crecimiento de las ciudades. Hay, sin embargo, excepciones: en Italia, por ejemplo, pese al desarrollo urbano particularmente intenso, no existían ferias de importancia capital. Esto ha de atribuirse al hecho de que la ininterrumpida actividad de intercambio de los comerciantes de la península no hacía necesario un estímulo especial a la realización de ferias de gran tamaño.

Privilegios mercantiles

Ferias internacionales: el ciclo de ferias de Champaña

Las ferias de Champaña nacen como simples mercados agrícolas de carácter local. Entre los siglos XI y XII la favorable ubicación a lo largo de las antiguas vías que llevan del norte de Alemania al Mediterráneo, el crecimiento poblacional y productivo, y la atenta política de los condes de Champaña favorecen su desarrollo; por ejemplo, en 1137 los asistentes fueron tan numerosos que los mercaderes de Arras tuvieron que ser alojados fuera de los confines de la feria. El ciclo se compone de seis ferias: dos en Troyes (junio y noviembre) y Provins (mayo y septiembre), una en Lagny y otra en Bar-sur-Aube. Se trata de aglomeraciones fundamentales para la economía internacional por el flujo de mercancías, dinero y conocimientos técnicos. A través de estas ferias fluye la mayor parte de los productos propios de la época: tejidos y surtido de lanas francesas y flamencas, lino de Alemania, seda de Lucca, cera, azú-

car, alumbre, laca, vino, caballos y especias. Aquí es donde los comerciantes italianos en busca de paño de lana encuentran a sus homólogos flamencos, que ya a finales del siglo XII habían formado una asociación comercial conocida en el siglo siguiente como Liga Hanseática. Ésta se ocupaba principalmente de regular las relaciones entre las ciudades miembro y las ferias. La sólida presencia italiana vale a los mercaderes de esta área la concesión, desde la primera década del siglo XIII, de un salvoconducto y —algunas décadas más tarde— del privilegio de autonomía administrativa, lo que les otorgaba un estatus de inmunidad frente a los superintendentes de las ferias. Desde un punto de vista financiero, ha de recordarse que el sistema de cambio usado en Champaña, basado en la moneda de Provins, es adoptado en todos los centros que tienen trato con estas ferias. Es aquí cuando nace el sistema de compensación según el cual los hombres de negocios saldan créditos y débitos, o bien, difieren el pago hasta la feria siguiente. Para concluir, al favorecer la confluencia de individuos de lenguas, usos y culturas diferentes, las ferias cumplen una función formativa, ya que en ellas se comparten y confrontan técnicas y conocimientos. Hacia la mitad del siglo XIII, cuando la región se incorpora al reino de Francia y se inauguran las primeras rutas marítimas desde Génova, Pisa y Venecia hacia Brujas y el resto de Flandes, las ferias de Champaña entran en franca decadencia.

Las rutas de navegación

Los comerciantes pronto sienten preferencia por las rutas marítimas y fluviales, ya que éstas garantizan una relativa velocidad y permiten el transporte de cargamentos de grandes dimensiones, como madera y piedras para la construcción. Pero no faltan los riesgos: en el mar especialmente hay altas posibilidades de caer víctima de tormentas, incendios y agresiones de piratas. A todas estas desgracias ha de añadirse la cuestionable usanza del llamado "derecho de aubana", que concede a los señores de territorios costeros la enajenación de los bienes que, a causa de un naufragio, van a dar a la playa. La navegación medieval es, por regla general, costera, pues la alta mar es peligrosa, no sólo por las tormentas, sino también porque los únicos que se atrevían a alejarse de las costas eran los piratas; no es una casualidad que sean ellos los primeros en utilizar la brújula, invención china introducida en Occidente en el siglo XII. La navegación en las proximidades de tierra firme se debe a la falta de portulanos, que eran mapas que describían las características de costas y puertos; las cartas náuticas se difundieron hasta el siglo XIII. Algunas de las rutas que permiten una circulación menos ardua son las de Venecia a Rodas, de Génova a Mesina, de Barcelona a Mallorca y Menorca, y de Creta a Alejandría. En el Atlántico se procede en línea recta gracias al cabotaje; en el Báltico la norma es la navegación por sondeo

Rutas costeras

a través del escandallo y la orientación gracias a los campanarios de las ciudades hanseáticas.

Cuando es posible, se prefiere proceder a lo largo de los ríos. Este camino tenía un inconveniente: el aumento de los costos por los múltiples aranceles. Aunque los peajes disminuyen las ventajas de los viajes fluviales, éstos hacen posible la transportación, en un solo viaje, de cantidades tan elevadas de mercancías que los costos terminan por resultar beneficiosos si se comparan con los del transporte terrestre. En las zonas germánicas, más que en otros lugares, los aranceles son especialmente gravosos a lo largo de los cursos fluviales navegables, como el Weser, el Elba y el Danubio; en el Rin, a finales del siglo XII, existían alrededor de 19 aduanas, a pesar de lo cual nunca disminuyó el flujo comercial. Con una sólida balsa, similar a una plataforma, se surcan las aguas de los ríos al este del Elba, en Lituania y en Polonia. El Sena es la principal ruta comercial en el norte de Francia; de abundante tráfico son también el Loira, el río Garona y el Ródano. En Inglaterra el transporte fluvial es de capital importancia, a través de ríos de amplio caudal, como el Avon, el Humber, el Lea, el Stour, el Severns, el Támesis, el Trent, el Wye o el Witham, que entran en comunicación con ríos menores en una extensa red vigilada por las comunidades locales, conscientes de los beneficios que procura el comercio.

Las rutas fluviales

Véase también

Historia "El nacimiento y la expansión de las comunas", p. 36; "Rutas marítimas y puertos", p. 158; "El crédito y la moneda", p. 164; "La expansión de la manufactura y los gremios", p. 168; "Bandidos, piratas y corsarios", p. 193; "La tradición de recetarios y libros de oficio", p. 352.

RUTAS MARÍTIMAS Y PUERTOS

MARIA ELISA SOLDANI

La Europa que entra al nuevo milenio vive un renacimiento comercial que se vincula indisolublemente al desarrollo de los centros urbanos y a una nueva cultura citadina. La reanudación del tráfico comercial es incentivada por los planes de reconquista del Mediterráneo que hacen Pisa y Génova y por la mediación que Venecia y Amalfi ejercen ante el mundo bizantino y el musulmán.

El florecimiento de las ciudades y la intensificación del tráfico comercial

La Europa que entra al nuevo milenio está en franca recuperación económica. En los dos siglos precedentes al año 1000 se echaron las bases para un crecimiento que se intensificará cualitativa y cuantitativamente. Eso ha hecho que algunos historiadores definan este fenómeno como una "revolución comercial" en toda regla. Ésta se lleva a cabo gracias al florecimiento paralelo de las ciudades en el siglo XI, que aumentará su velocidad y su difusión geográfica en el curso del XII. Es justo en este periodo que hace su entrada en la escena del comercio una nueva clase de mercaderes libres, habitantes de los también nuevos conglomerados urbanos.

Este resurgir de Europa es consecuencia de un conjunto de condiciones favorables: el crecimiento poblacional, la multiplicación de centros urbanos, la introducción de nuevas técnicas agrícolas que generan mayor rendimiento y hacen posible la comercialización de los excedentes, las innovaciones técnicas que se introducen en otros sectores y que promueven la especialización en los oficios, la explosión religiosa que hace proliferar la actividad crediticia, la circulación renovada de bienes eclesiásticos en el ámbito de la querella de las investiduras, etc. Una parte importante del comercio tiene relación con el aprovisionamiento de los centros urbanos, lo que conlleva un aumento en la demanda de bienes de consumo. Estos nuevos núcleos son hogar de artesanos especializados en el trabajo de las materias primas, transformadas en productos elaborados o semielaborados que se ponen de nuevo en el mercado regional e internacional. Un aspecto importante de la revolución comercial es la riqueza proveniente de las zonas periféricas y de las repercusiones que el modelo de la *curtis* tiene sobre el comercio.

Prolifera el crédito

El periodo comprendido entre los años 1000 y 1200 representa la fase de crecimiento continuo de toda Europa y el área del Mediterráneo, desde las perspectivas comercial, de la vida urbana y la cultura citadina. Algunas ciudades adquieren un papel de relevancia porque se encuentran en los cruces de rutas o caminos, o bien porque fungen como centros de redistribución de las mercancías. En Italia, al sur de Francia y en las regiones del Loira las ciudades que quedaron como centros administrativos, eclesiásticos o comerciales experimentaron un nuevo florecimiento. Por otra parte, es también relevante el desarrollo de las ciudades del norte de Italia y del área del Mar del Norte, de Flandes, pasando por el Canal de la Mancha y hasta el Rin. Si hasta ese momento las áreas comercialmente más avanzadas eran las costas del sur del Mediterráneo y el Levante, en estos siglos Europa se puebla de ciudades, de mercaderes y de manufacturas que, juntos, dan auge a una ideología y a una cultura de la vida en la ciudad.

Así pues, la ciudad se distingue como un espacio habitado por hombres libres y por comerciantes, ideal y físicamente delimitado por murallas. Los asentamientos se diferencian entre sí por su tamaño, su importancia geográfica y política y su especialización. Por el contrario, la principal característica en común de las ciudades es la presencia de un mercado y de talleres artesanales y mercantiles. La multiplicación de los mercados de carácter estacional en las cercanías de estos centros urbanos incentiva la acuñación de moneda y el restablecimiento de las vías de comunicación terrestres y, sobre todo, fluviales, que simplifican el transporte incluso en rutas muy largas. El Rin, el Ródano, el Sena, el Po y el Danubio están ahora repletos de muelles y puentes. Para facilitar el crecimiento de las ciudades y los mercados, los poderes políticos —reales, señoriales y eclesiásticos— fomentan periodos de paz, ofrecen protección a los comerciantes y regulan la actividad de las casas de moneda. Por otra parte, las cortes y los centros monásticos o administrativos aumentan la demanda de objetos de lujo. El comercio se desarrolla gracias a la actividad de mercaderes itinerantes, quienes confluyen en estos mercados. Individualmente o en asociaciones, los comerciantes vigilan en persona el tránsito de las mercancías de un puerto a otro, lo que significa que asumen a título personal el riesgo de la empresa y deciden libremente cómo y cuándo llevar a cabo su actividad.

Demanda de bienes de lujo

Las primeras cruzadas ejercen una influencia relevante en las rutas marítimas del Mediterráneo. El surgimiento de los Estados cruzados conlleva un movimiento migratorio, con la consiguiente creación de colonias mercantiles y la circulación de riquezas, lo que trae consigo, a su vez, la actividad de las casas de cambio y el desarrollo, en Pisa, Génova, Amalfi y Venecia, de servicios de transporte y de crédito. En Siria y Palestina, las mayores potencias marítimas occidentales obtienen grandes concesiones de manos de los reyes de Jerusalén y de la nobleza latina, mediante las cuales se aseguran la posesión de bases operativas a cambio de la protección marítima y la vigilancia de los canales de comunicación con Occidente. Incluso después de la reconquista musulmana de Jerusalén, completada por Saladino (1138-1193), los pisanos y los genoveses logran entablar negociaciones a fin de obtener nuevos privilegios para sus comunidades en puertos como Tiro, Acre y Jaffa. En Egipto, los pisanos intentan conseguir el permiso para establecer un fondac* en El Cairo y en Alejandría; más adelante, en el siglo XII, consolidan su presencia también en el sur de España, en Sicilia y en África del Norte, en ciudades como Ceuta, Orán, Bugía y Túnez, de modo que están en la posibilidad de abrir sus fondac en todas las tierras desde Ifriqiya** hasta Constantinopla, ciudad en la que los venecianos, amalfitanos y genoveses también están presentes. Entre los siglos XI y XII el intercambio está regulado a través

* Establecimientos que fungen a la vez como hospederías y almacenes comerciales. [T.]

** Término del islam medieval para referirse a Túnez. [T.]

de tratados que dan seguridad a las comunidades mercantiles, aun a las temporales, en tierras islámicas y bizantinas.

Pisa, Génova y la reconquista del Mediterráneo occidental

La amplia restauración de la economía y del comercio se beneficia de los intentos del Occidente cristiano por arrebatar espacios al enemigo. El siglo XI es escenario del inicio de la Reconquista cristiana en la península ibérica, que lleva al nacimiento de numerosas ciudades. Según un geógrafo árabe del siglo X, los latinos tenían entonces el control de la navegación en el Mediterráneo. Las innovaciones técnicas en la navegación, posibles gracias a los continuos intercambios entre Venecia, el mundo bizantino, el área musulmana y ciudades como Pisa y Génova, permiten un gran incremento en el tráfico marítimo. La dimensión de los navíos comienza a crecer y, con ella, llega el uso de los barcos de carga, en cuyo casco se pueden guardar cantidades cada vez mayores de mercancías.

Entre los siglos XI y XII, Pisa y Génova ponen en marcha diversos proyectos en el Mediterráneo. Con motivo de la campaña por la reconquista de las Baleares (1113-1115), tiene lugar un enfrentamiento entre quienes habrá una verdadera guerra de siglos por la supremacía en el mar. Sólo después de la batalla de Meloria (1284), Génova consigue arrebatar a Pisa el control del Mediterráneo occidental. La ciudad de Liguria afianza su dominio comercial en el sur de Francia y posee directamente Córcega; en Cerdeña, por el contrario, el conflicto sigue abierto, ya que los pisanos aún dominan la mayor parte del territorio.

Control de la navegación

Los viajeros que pasaban por Génova quedaban sorprendidos por las galeras y las torres, símbolo de una ciudad dispuesta a defenderse en la guerra. Entre los siglos XI y XII los genoveses obtienen privilegios para comerciar en Egipto, Siria y en algunos puertos de Palestina, a la vez que ya controlan el comercio del Mar Negro. En los territorios sometidos a los fatimíes la presencia de comerciantes genoveses sólo se permite el tiempo que duran las operaciones comerciales. Otra área de importancia para el comercio genovés es la Andalucía musulmana, tierra de exportación de numerosas materias primas y productos alimentarios: seda, madera, frutas, aceite, todos revendidos después en los puertos del Levante para adquirir bienes de lujo orientales.

En estos dos siglos Pisa se lleva el trofeo a las empresas gloriosas. Aún hoy la plaza monumental de la catedral rinde testimonio de ello. Esa catedral fue iniciada poco después del saqueo de Palermo, todavía en manos árabes (1064). Además de comerciar pacíficamente y de negociar con las autoridades musulmanas, los pisanos y los genoveses están preparados para sacar

ventaja incluso a través de la guerra corsaria y la piratería. Las fuentes árabes de este periodo llaman a los habitantes de estas ciudades "guerreros terribles", pero también los reconocen como viajeros y habilísimos comerciantes, capaces de vender al enemigo las armas con que combatirlos. A mitad del siglo XII las fuentes árabes recuerdan a Pisa como un centro cosmopolita, célebre por sus mercados florecientes, sus amplios huertos y jardines, pero también como una ciudad agresiva y amenazadora, habitada por dueños de naves y caballos suficientes para entablar grandes campañas marítimas. A pocos kilómetros al sur del puerto fluvial surge Porto Pisano, apto para acoger embarcaciones de mayor calado.

Nuevamente el Mediterráneo pasa a ser un espacio compartido: no sólo es escenario de los enfrentamientos entre la cristiandad y el islam, sino también de frecuentes acuerdos y numerosas rutas comerciales, de convivencia y un importantísimo intercambio cultural. Junto con las mercancías se desplazan los hombres, que son rápidos para establecerse en el extranjero y relacionarse con las autoridades y los comerciantes locales. Figura central para comprender el contexto de esta *koiné* mediterránea es Leonardo Fibonacci (*ca.* 1170-*post* 1240), ya que su obra más célebre, el *Liber Abaci,* es justamente producto de un ambiente comercial pisano. El matemático recoge en este texto todo lo que aprendió sobre los números "indios", hoy llamados arábigos, durante sus viajes por Egipto, Siria, Grecia, Sicilia y Provenza; incluso cuenta que llegó a Bugía a finales del siglo XII, mientras seguía a su padre, notario de la aduana en la comunidad mercantil pisana. Así pues, el alcance de estos intercambios culturales es admirable: la introducción del cero es motivo de una revolución cultural en Occidente.

Los intercambios culturales

Venecia, Amalfi y el Mediterráneo oriental

En el siglo XI Venecia consigue un absoluto predominio en la intermediación entre Occidente y Oriente. Constantinopla continúa siendo la ciudad más importante de Europa gracias a la presencia de la corte, la relativa demanda de bienes de lujo que exige y la riqueza generada por mercaderes y manufacturas. En ciudades como Venecia, Amalfi y la normanda Palermo es sustancial el aporte de los maestros especializados provenientes de Constantinopla.

En este periodo Tesalónica es un considerable centro comercial, junto con otras ciudades de Macedonia: Tebas, hogar de una poderosa comunidad judía, y Corinto, que alberga un considerable asentamiento veneciano que importa textiles, vidrio y cerámica. El Cairo gana cada vez mayor relevancia por las conexiones a través del Nilo con el puerto de Alejandría, de frente al Mediterráneo.

En el siglo XII los mercaderes italianos mantienen el monopolio del flujo de mercancías en el mundo bizantino, que dirigen desde sus cuarteles en Constantinopla. Venecia centra su interés en el Mediterráneo oriental y privilegia las relaciones con el Imperio bizantino; por su lado, los comerciantes amalfitanos se especializan en el tráfico entre Constantinopla y los territorios islámicos. Los emperadores bizantinos habían logrado imponer a los venecianos una serie de limitaciones en el comercio con el mundo árabe: en 960 se les prohíbe comerciar con esclavos, y en 971 no pueden ya aprovisionar al islam de los materiales necesarios para llevar a cabo una guerra, como madera e incluso armas. Pese a ello, los venecianos son también objeto de las preferencias de la política imperial, pues a finales del siglo XI quedan exentos de todo tipo de impuesto en los puertos de Creta, Chipre y en algunos lugares del Mar Negro.

La Europa continental y los mares del Norte

En Europa central reciben gran estímulo las actividades artesanales vinculadas al trabajo con pieles y metales, especialmente en Sajonia, Bohemia, Carintia y Hungría, pues estas regiones gozan de abundancia de esas materias primas, a lo que debe añadirse una fuerte demanda generada por la actividad militar. Los textiles son otra producción artesanal importante, sobre todo en Flandes. Si bien los mercaderes italianos interesados en el comercio con Inglaterra se establecen en las cercanías de Calais, Arras se vuelve uno de los centros especializados en la adquisición de textiles, exportados por los genoveses en la mayor parte del Mediterráneo. Los centros colocados en puntos estratégicos de confluencia de rutas y vías fluviales dirigen y redistribuyen los bienes. Entre éstos están Maguncia, Colonia y otros asentamientos del valle del Mosa; Ruan, que controla el comercio del vino a lo largo del Sena; París, Londres y Tolosa, que estimulan el tráfico en el Garona. Más al norte, Hedeby, Schleswig y Lübeck gozan de una ubicación estratégica como mediadoras entre el Báltico y el Mar del Norte.

Centros estratégicos

En Flandes los mercaderes de Asti operan como intermediarios comerciales y prestamistas de los duques de Borgoña, de quienes, a su vez, reciben privilegios. Los mercaderes comienzan a adquirir derechos en ciudades que no son las de su origen: además de libertades, a veces se les concede un fondac compuesto por un edificio de alojamiento y un almacén para estibar las mercancías. Amalfi, Venecia, Pisa, Génova y más tarde Montpellier y Marsella explotan este papel de mediación en el comercio entre el norte y el sur de Europa, a través del tráfico e intercambio de especias o sedas de Oriente; vinos franceses; paño flamenco, toscano, provenzal y catalán; tejidos de lino y de algodón lombardos; armas de manufactura alemana y lombarda. En las ferias de Ferrara los comerciantes venecianos se reúnen con sus homólogos alema-

nes, hasta que en 1228 se inicia la construcción de un fondac alemán dentro de Venecia. Pisa exporta hierro de la isla de Elba y de Piombino; Plasencia, a su vez, comercia con los fustanes elaborados con algodón egipcio y siciliano.

En las dos costas del Báltico surgen nuevos centros de comercio, desde donde los mercaderes escandinavos, provenientes de la península de Gotland, fomentan la construcción de nuevos asentamientos en el noroeste, como Dublín y York, o en el nordeste, hacia Nóvgorod y Kiev. Las grandes ciudades rusas son centros en los que se acumulan las mercancías que vienen por rutas terrestres. Justamente entre Nóvgorod y Kiev se articula el mayor eje comercial de esta área; en torno a 1100 prolifera ya la producción de bienes de lujo y artesanía derivada del trabajo con metales.

Véase también

Historia "Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación", p. 153; "Bandidos, piratas y corsarios", p. 193.

EL CRÉDITO Y LA MONEDA

VALDO D'ARIENZO

Entre los años 1000 y 1100 comienza en Europa una lenta y tímida recuperación económica (más acentuada en Italia), acompañada de una difusión de la moneda y el crédito y vinculada a los contactos e intercambios comerciales con Medio Oriente, ya desde hace tiempo en fase de expansión.

LA MONEDA

La ausencia de tratados sobre la moneda en Europa entre los siglos XI y XII puede, de alguna manera, permitir la suposición de que para los hombres de esa época aún era válida y aceptada la triple función definida por Aristóteles: que la moneda es un instrumento para medir el valor, una reserva del valor mismo y, por último, una mediación en los intercambios.

La difusión en Europa occidental de cecas privadas y de centros donde se acuñaba moneda, entre los siglos IX y X, es consecuencia directa de una reestructuración, por no decir del fracaso completo, de la reforma carolingia en materia monetaria. Ésta, puesta en marcha a finales del siglo VIII, representa, por un lado, un intento por reordenar la unidad monetaria en circu-

El primer denario, el sceat

lación en el Imperio romano de Occidente y, por otro, la decisión de reorganizar una economía apagada, replegada casi exclusivamente

hacia el mundo rural y la agricultura, en la cual el comercio y el crédito se habían vuelto del todo marginales.

Anteriormente, entre los siglos VII y VIII, en el norte de Europa se acuñaba y circulaba prevalentemente el *sceat,* moneda de plata de poco peso que puede considerarse, con mucha aproximación, el precursor del denario *(denier).* Su difusión se debe en gran parte a la tímida recuperación de la actividad minera en aquel periodo, completamente abandonada tras la decadencia y caída de Roma, y concentrada exclusivamente en la extracción de plata.

Las disposiciones imperiales carolingias obligan, a quienquiera que acuñe moneda, a atenerse al principio del monometalismo —la plata—, a través de la acuñación del denario y sus múltiplos: el *sou* (12 denarios) y la libra (240 denarios), correspondiente a una libra de plata, de 410 gramos. Cada denario debía pesar 1.7 gramos, de los cuales 1.6 debían ser de plata pura.

La devaluación carolingia

Pese a las intenciones iniciales, la reforma se mantuvo, en sustancia, meramente formal por dos circunstancias: primero, la extendida circulación en gran parte de Occidente del dinar de oro y del dírham de plata de cuño árabe; segundo, la devaluación de cerca de un tercio del denario argénteo carolingio que, en el siglo XI, pierde gran parte de su valor y da paso a la circulación de monedas con un porcentaje de plata pura más bajo respecto al establecido originalmente (950 milésimos).

El mundo islámico

El amplio uso de monedas provenientes de Bizancio y el mundo islámico en Europa occidental, por no mencionar las joyas, los lingotes y las barras, en el curso de los intercambios y las transacciones comerciales, demuestra primeramente la ya entonces inherente carencia de metales preciosos para la acuñación tras la caída del Imperio romano; después, la interrupción casi total de la minería y la extracción, que no verán sino una recuperación lenta. Durante todo este tiempo se va consolidando el papel preponderante y cada vez más imprescindible de mercaderes y agentes árabes. La superioridad de esta área geográfica, con centro gravitacional en Constantinopla, encuentra simetría con la tradición romana, como se deduce de la presencia y actividad de bancos públicos implantados en los siglos de dominación imperial, prácticamente desaparecidos en Occidente.

La tradición romana

El Mediterráneo oriental, además, gracias a su vasta red comercial, es escenario de la difusión y el afianzamiento cada vez más veloz y profundo de instrumentos crediticios ampliamente usados por mercaderes, banqueros y cambistas árabes. La difusión del crédito, en sus varias formas —*suftajah, sakk* y *hawala*—, empuja constantemente el crecimiento económico, el que, mientras tanto, apenas arranca en la Europa continental. Este atraso, en rea-

lidad, puede atribuirse a la escasa circulación monetaria y a la ya antigua escasez de oro y plata, base de la acuñación de la época. Se debe añadir que con la expansión del Medio Oriente también contribuye la más o menos contemporánea implantación de los mismos instrumentos monetarios y crediticios en el Imperio chino, con el cual el contacto y el comercio, si no continuos y sólidos, son de cualquier modo materiales.

La recuperación económica en Occidente

Se registran tímidas señales de recuperación en Occidente ya en los dos siglos inmediatamente anteriores al año 1000, cuando especialmente las ciudades del norte de Italia, Venecia en primer lugar, acusan una presencia activa de la clase mercantil —que de cualquier modo nunca había desaparecido—. Ésta, gracias al desarrollo de una política de privilegios y exenciones concedidos por obispos, autoridades municipales y por el emperador mismo, alcanza una relevancia que, aunque lentamente, crece y se refuerza con el curso de las décadas. Los mercaderes aumentan por voluntad propia el radio de acción de sus negocios, desplazándose con mayor frecuencia de una nación a otra, lo que conlleva la difusión de instrumentos de crédito ya en uso en el mundo islámico. En el resto de la península, Pisa pone en marcha su expansión marítima y comercial, mientras que algunas ciudades del sur, como Amalfi, Palermo y Bari, llevan a cabo intercambios con Bizancio y los puertos de Medio Oriente, de los que obtienen beneficios derivados de una economía ya consolidada y dotada de instrumentos aún de poco uso en Occidente, como la moneda y las diversas formas de crédito.

Este proceso, ya existente en el siglo VIII, llega a Italia en el curso de los dos siglos siguientes y la vuelve el país más avanzado, gracias a su cercanía con el Oriente. En Italia se concentrarán las riquezas y se registrarán las primeras formas de capitalismo comercial. También Barcelona, ya importante plaza mercantil, se beneficia de las relaciones con el Mediterráneo meridional, desde donde fluye cierta cantidad de oro que se utiliza para la acuñación de los *manconos*, en circulación en toda Cataluña y en la cercana Provenza. En el resto de Europa, aunque con un ligero retraso, se observa la formación y el ensanchamiento de un estamento mercantil, el cual, pese a la marginalidad económica y geográfica, entra en contacto con el sur de Europa, como está demostrado por el descubrimiento de monedas árabes en las regiones escandinavas. Además, se fundan nuevas rutas comerciales y se abren mercados, como por ejemplo los de Inglaterra y los países bálticos.

Las nuevas rutas

Esta lenta reactivación de la Europa continental, aunque con modalidades y tiempos diferentes, indica el inicio del renacimiento económico que se asentará de manera imperiosa en los siglos sucesivos.

Los judíos

Contribuye significativamente a este proceso la comunidad judía, dedicada por tradición al crédito. Hasta la Alta Edad Media las numerosas comunidades judías, establecidas en muchos países, pese a los prejuicios y las limitaciones legales no sufren persecuciones sino que son vistas con buenos ojos debido a que la sociedad y el poder institucional recurren con mayor frecuencia a los préstamos financieros. Se puede afirmar que la presencia judía se estratifica en la sociedad italiana y europea en dos niveles diferentes: los grandes banqueros y prestamistas que hacen negocios con las cortes, los obispados y la nobleza, y los pequeños trabajadores, presentes sobre todo en centros urbanos de poco tamaño y en comunidades rurales, quienes revitalizan —podría incluso decirse— la economía cotidiana, basada en pequeños intercambios, anticipos, empeños y una pequeña cantidad de moneda en circulación.

La Iglesia

La presencia e importancia de las comunidades judías en la recuperación económica de Occidente se ve incentivada por la prohibición realizada por la Iglesia a los fieles de dedicarse a los préstamos y cobrar intereses. Basándose en la antigua concepción aristotélica de que el dinero debe favorecer el comercio y no la especulación, santo Tomás (1221-1274) condena la práctica del préstamo con cobro de intereses por ser contraria a los principios cristianos. Detrás de las motivaciones teológico-religiosas, parece evidente la concepción del dinero como un bien raro y, por ende, no apto para la especulación; además, es clara la necesidad de sostener una profunda solidaridad entre poblaciones que, justamente porque están privadas de la circulación de moneda, se empobrecerían continuamente en caso de pagar intereses sobre préstamos. Si de cualquier modo esta concepción nace y se adapta a la realidad tardomedieval —lo que refleja una profunda distinción, cada vez más exacta, entre comportamiento laico y comportamiento religioso en el ámbito monetario—, sucesivamente se desarrollará de forma poco coherente con los cambios en curso y, especialmente, con la necesidad de "administrar" de la mejor manera un instrumento fundamental de la economía en toda su extensión, tal como es la moneda. En la dinámica, aun si lenta y poco homogénea, de las relaciones comerciales y económicas de Europa entre los siglos XI y XII, la moneda comienza a reclamar una presencia y una función que mal se prestan a los preceptos de la Iglesia de Roma.

Véase también
Historia "Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación", p. 153; "La expansión de la manufactura y los gremios", p. 168; "La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios)", p. 180.

LA EXPANSIÓN DE LA MANUFACTURA Y LOS GREMIOS

Diego Davide

El aumento poblacional que se registra a partir del año 1000 es uno de los elementos fundamentales del cambio económico que se produce entre los siglos XI y XV. El incremento demográfico tiene repercusiones positivas en la actividad agrícola; cuando ésta mejora, se estimula el desarrollo del sector comercial y manufacturero. La ciudad se vuelve el centro de esta dinámica y de una sociedad articulada y compleja, de la cual los gremios son una importante expresión.

La semilla de la expansión: crecimiento demográfico y desarrollo de la agricultura

A partir del siglo XI una multiplicidad de factores —una tregua de las grandes epidemias, una suavización del clima, el final de las invasiones— permite un aumento poblacional que se prolonga por los siguientes tres siglos y es uno de los elementos fundamentales para una nueva fase de la economía europea. Esto, a su vez, es origen de un crecimiento en la fuerza de trabajo que expande las tierras en explotación y eleva la producción. Una parte de ésta, después, se utiliza para alimentar al mayor número de individuos; otra, por el contrario, se coloca en el mercado, lo que trae consigo un alza en los intercambios comerciales.

Este proceso de crecimiento se mantiene, además de por el factor humano, gracias a un gran desarrollo técnico: se introduce el uso del arado pesado que, sobre ruedas y tirado por bueyes, permite remover a mayor profundidad el terreno; la collera, que sustituye las tradicionales correas de cuero, y el herraje de los cascos mejoran el rendimiento del caballo tanto en el transporte como en el arado. El aumento en el empleo de este animal, con la consecuente necesidad de forraje para alimentarlo, incentiva el cambio en los ciclos de cultivo con la aplicación de un sistema de rotación trienal, que reduce la parte improductiva del suelo y el empobrecimiento del terreno, a la vez que ofrece mayor variedad de cultivos para enriquecer la dieta de los

campesinos. La mayor disponibilidad de hierro, producto del incremento en la explotación de minas y la alta difusión de los talleres de herreros, da lugar al uso generalizado de este metal en la fabricación de herramientas para la agricultura y de hachas y sierras, indispensables para ganar terrenos fértiles más amplios con la tala de bosques.

Comercio y ciudades

En el paso de una economía de subsistencia, basada primordialmente en la agricultura, a una economía en la que los intercambios comerciales se expanden con ritmo creciente está la clave para entender la nueva etapa en que el trabajo del campo es motor para el desarrollo del comercio, la artesanía y las finanzas. Estas actividades tienen por hábitat la ciudad, adonde fluye la población activa que, al no haber encontrado un lugar en el sector agrícola, busca una ocupación en la naciente manufactura. Flandes, el sur de Francia y el centro-norte de Italia son las regiones más urbanizadas de Europa. Allí, el temprano e intenso desarrollo citadino es incentivado por la industria textil, que requiere fuerza de trabajo proveniente de las zonas limítrofes. No se trata de mano de obra genérica, sino de individuos con capacidades manuales, adquiridas en los talleres de los señores terratenientes, quienes son atraídos a las ciudades porque ven en ellas la oportunidad de obtener libertades personales. Las ciudades se vuelven las sedes naturales de panaderos, carniceros, herreros, carpinteros, zapateros y sastres que encuentran cada vez más trabajo gracias a una estrecha relación con el campo: los campesinos, que venden sus productos en los mercados de la ciudad, utilizan el dinero recabado para comprar herramientas y productos de los talleres locales.

Industria textil

El hombre no es sólo un factor de producción, sino que también es el sujeto principal de la vida social, cuyo escenario es la ciudad. Por ello es oportuno subrayar que el desarrollo urbano europeo entre los años 1000 y 1300 no es una repetición del de la época antigua, sino un fenómeno nuevo y de mayor complejidad que en el pasado. Dentro de las murallas de la ciudad diversos grupos sociales, partícipes de las nuevas y renovadas actividades económicas, luchan por el predominio social, y para conseguirlo necesitan cohesión. Los primeros en darse cuenta de los posibles beneficios económicos y sociales derivados de una actuación conjunta son los mercaderes. Al ver la ventaja de viajar en grupos, a fin de defenderse de los ataques, surge la necesidad de mantenerse unidos incluso al interior de la ciudad, a través de asociaciones mercantiles o gremios, compuestos por individuos con intereses comerciales en común. Valdría la pena mencionar los *Guilds Merchants* ingleses, en particular el de Lincoln, cuyo estatuto de 1157 hace saber que "la corporación mercantil de los hombres de la ciudad y del condado" existía ya desde mucho antes de la redacción del documento.

Los gremios

También los artesanos especializados en un sector, propensos a concentrarse en las mismas calles y plazas a fin de facilitar el aprovisionamiento y el examen recíproco, transforman este agrupamiento espontáneo en asociaciones denominadas —según su ubicación geográfica— Arte, Escuela, Hermandad, Gremio, *Fraglie, Craft, Guild, Métier, Zunft,* nombres que, si por una parte garantizan salvaguarda, protección y ayuda a los miembros, por otra les imponen el respeto a las normas fundamentales contenidas en un reglamento llamado estatuto. Éste regula tanto el aspecto técnico del ejercicio del oficio, desde la distribución del taller hasta la calidad del bien producido, como el aspecto de la religión y la asistencia: las corporaciones son, en efecto, promotoras de obras diversas, como la construcción de capillas o altares dedicados al santo patrono, o el auxilio de indigentes y maestros incapacitados por enfermedad o vejez.

Agrupamientos espontáneos

Salvo en el caso del sector textil, el proceso productivo comienza y termina generalmente en el mismo taller, dirigido por un maestro titular y apoyado por los *laborantes* (colaboradores expertos) y *discipules* (jóvenes aprendices, que viven con el maestro, a quien se vinculan mediante un contrato escrito de duración igual al tiempo necesario para aprender los fundamentos del oficio). El grado de maestro es requisito para abrir un taller, acceder a la corporación y participar en las elecciones de los representantes.

Expansión de la manufactura

Si se calculan todas las formas de consumo y el número de sujetos implicados, la industria textil —la de la lana en particular— es el principal sector de producción no agrícola. Flandes e Inglaterra son los países en que la confección del paño de lana alcanza, entre los siglos XI y XII, un desarrollo cualitativo y cuantitativo de capital importancia, que garantiza a la industria nórdica una incontrovertible supremacía. El crecimiento económico en Flandes tiene entre sus motivaciones un provechoso empleo del exceso poblacional en obras de mejoramiento del espacio extraurbano, con lo que se recuperan tierras para la pastura de miles de ovejas, cuya lana se transforma en un paño muy apreciado y vendido en toda Europa y fuera de ella. Por ejemplo, los comerciantes italianos lo compran en las ferias de Champaña para cambiarlo en Levante por especias, seda y piedras preciosas. En casi todas las ciudades de Flandes la ocupación principal es la confección de textiles; las corporaciones mercantiles se ocupan, a su vez, del aprovisionamiento de las materas primas para la elaboración y posterior colocación del producto en el mercado.

Un registro contable de 1130/1131 da testimonio de la presencia de gremios de confección textil en Londres, Winchester, Oxford, Nottingham y Huntingdon. En Pisa se mencionan unos cónsules *(consoli)* del Arte della Lana ya desde 1188; tiene también un papel social importante el Arte Fiorentina

di Calimala, cuyos miembros son comerciantes al por mayor de bayeta y lana destinadas a la fructífera industria citadina de los "acabados". Desde 1150 el *Arte* se ocupa del mantenimiento de la iglesia metropolitana de San Juan, y algunos años más tarde, se le entrega la administración del leprosario de San Eusebio. En 1148 sus cónsules forman parte de las negociaciones de un tratado en Lucca y son designados árbitros en conflictos diplomáticos o comerciales.

Ya sea en Flandes, Inglaterra o Italia, son tres los aspectos predominantes del sistema de producción del paño: mercados muy amplios y elásticos, profunda dependencia de la importación de materias primas necesarias para la confección —Inglaterra y Flandes, por ejemplo, dependen de las importaciones del glasto de la región de Picardía, de la orchilla de Escandinavia y de sales minerales, usadas como mordientes, provenientes del norte de Alemania y el Báltico—,* y una rigurosa división del trabajo. En efecto, participan en la producción de paño, constituida por 30 diferentes procesos, múltiples profesionales, como cardadores, hilanderos, tejedores, abatanadores, esquiladores y tintoreros, entre los cuales aún es posible distinguir dos tipos: tintoreros que utilizan el glasto y los que usan otras tinturas.

La división del trabajo

Estas mismas condiciones hacen necesaria la presencia de un comerciante encargado de vigilar todo el proceso y entablar las negociaciones con los productores de materias primas, artesanos y compradores, según un sistema al estilo de una fábrica descentralizada. Por otra parte, pese a que los trabajadores no están concentrados en un solo establecimiento, en las ciudades donde la industria lanera está muy desarrollada existen grandes grupos de obreros que, en los momentos de crisis económica, conscientes de su fuerza numérica, no dudan en iniciar protestas más o menos violentas.

Es oportuno recordar, por último, que en el proceso de desarrollo cualitativo del paño de lana tiene enorme importancia la introducción del árbol de levas, gracias al cual el movimiento rotatorio originado por la rueda hidráulica se transforma en un movimiento linear alterno, capaz de accionar los martillos que baten las telas hasta volverlas más blandas y compactas de lo que permitía el método tradicional romano de batirlas con los pies.

Véase también

Historia "Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación", p. 153; "El crédito y la moneda", p. 164; "La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios)", p. 180.

Ciencia y tecnología "La tradición de recetarios y libros de oficio", p. 352.

* El glasto es una planta que produce una tintura azul; la orchilla es un liquen, de tinte rojo; los mordientes ayudan a fijar los colores en las telas. [T.]

Sociedad

EL FEUDALISMO

Giuseppe Albertoni

Alrededor del año 1000 el debilitamiento de los poderes públicos da lugar a la proliferación de poderes locales, no sin que se presente también un dramático aumento en la violencia y los desórdenes civiles. En este contexto, el vasallaje se difunde aún más y asume connotaciones militares con creciente frecuencia. Su extensión en varios niveles sociales y su uso por parte de soberanos y señores locales vuelven necesaria una regulación normativa. Precisamente los textos dedicados al derecho feudal dan testimonio de la manera en que, en la Plena y Baja Edad Media, el vocabulario inherente al feudalismo se aplicaba normalmente a contextos muy diversos de los existentes en la Alta Edad Media.

Vasallos en conflicto

En los años treinta del siglo XI estalla en Milán un áspero conflicto entre los vasallos mayores (*capitanei)* del obispo Ariberto de Intimiano (*ca*. 975-1045), que para efectos prácticos era el señor de la ciudad, y los vasallos menores, llamados valvasores o *milites secundi,* conformados mayoritariamente por caballeros que, mediante su fidelidad militar a los vasallos mayores, habían logrado mejorar o consolidar su posición social. Una victoria de los vasallos del obispo habría fortalecido su poder sobre la ciudad, lo que, a su vez, habría puesto en tela de juicio la soberanía imperial, ya débil e intermitente no sólo en Lombardía, sino en todo el reino itálico. Para poner freno a esta situación, el emperador Conrado II (*ca.* 990-1039, emperador desde 1027) decide intervenir en favor de los valvasores, a fin de defender sus derechos y privilegios. En este contexto, promulga en 1037 el *Edictum de beneficiis* o *Constitutio feudis,* por el cual reconoce la facultad de heredar los feudos a los *milites secundi* y regula la confiscación de los feudos tomados de los bienes fiscales ("demanio" real) o eclesiásticos, facultad que estaba en manos de los vasallos mayores.

Un vasallo de urgente reglamentación

Mucho se ha discutido si fueron efectivamente aplicadas las disposiciones del *Edictum de beneficiis*. Más allá de su aplicación a corto o largo plazo, esto es importante por los varios aspectos que permiten comprender el papel del vasallaje, a partir del siglo XI, en las dinámicas del poder y de la estructura social. El edicto demuestra, en primer lugar, el intento del gobierno imperial de asumir una función de coordinador de las clientelas militares dependientes de obispos y "oficiales" reales, a la vez que se busca reafirmar el papel de "árbitro supremo" del emperador; en segundo lugar, atestigua la difusión de los vínculos de vasallaje incluso entre estamentos preeminentes en las recién creadas comunas; por último, da cuenta de que en las primeras décadas del siglo XI se comienza a sentir la necesidad de definir, desde un punto de vista normativo, las relaciones entre señores y vasallos, ya fuera de la larga fase de costumbres transmitidas oralmente.

El árbitro supremo

Vasallos, poderes locales y violencia

En el curso del siglo X el debilitamiento de los poderes públicos, iniciado ya en la época carolingia, había permitido el arraigamiento y la proliferación de poderes locales surgidos las más de las veces ilegalmente, por obra de señores que habían extendido su control sobre individuos y objetos que claramente se encontraban fuera de su propiedad, por lo que ejercían una jurisdicción ilegítima desde el punto de vista de la soberanía real (señorío territorial). El arraigamiento de estos señores terratenientes viene acompañado por un dramático aumento de los desórdenes civiles y la violencia, al tiempo que da lugar a la militarización de la sociedad, basada en diversas formas de fidelidad y subordinación personal. En este contexto, también la fidelidad del vasallaje asume connotaciones militares cada vez mayores.

La militarización

Esto ocurre particularmente con los vasallos de señores locales, legos o eclesiásticos, y con los seguidores de éstos, a quienes no por casualidad las fuentes de la época llaman *vassus* (vasallos) y *milites* (soldados). No pocas veces se exige "servicio" (apoyo) militar también a los vasallos del rey, conformados por miembros destacados de las familias eminentes.

En este caso, sin embargo, las obligaciones del vasallo se superponen a las determinadas por los cargos delegados por la autoridad real, generalmente hereditarios y concebidos como un bien propio de los "oficiales" públicos; o bien, concedidos en feudo para recalcar la subordinación al rey de sus detentores o para reconocer poderes que, en realidad, ya están en posesión de las grandes dinastías.

¿Una transformación feudal?

La difusión de los lazos de vasallaje y su uso entre los monarcas y los señores locales entre los siglos X y XI han sido objeto de estudio profundo por parte de algunos medievalistas del siglo XX. A partir de los estudios fundamentales de Marc Bloch (1886-1944), François-Louis Ganshof (1895-1980) y Georges Duby (1919-1996), algunos especialistas han hecho la propuesta de ver en las décadas en torno al año 1000 una redefinición radical de las formas de vida asociadas, causada por la crisis de la autoridad real, el derrumbamiento de la libertad de los campesinos y la formación de poderes señoriales (J. L. Poly y É. Bournazel, *Il mutamento feudale. Secoli X-XII,* 1990). En este contexto, el feudalismo pasa de ser un "conjunto de instituciones" a ser un "sistema político": vasallaje y feudo son los instrumentos utilizados en diferentes niveles para reorganizar y definir la sociedad occidental europea. Pero ¿esta "transformación feudal" ocurrió efectivamente de manera uniforme en todos los reinos europeos? Muchos historiadores han puesto en tela de juicio tal generalización, especialmente en los muy diversos ámbitos políticos e institucionales del sur de Francia, territorio que ha sido estudiado en profundidad. En otras regiones se ha atestiguado la presencia e importancia, durante toda la Edad Media, de sistemas políticos no regidos por el feudalismo y formas de fidelidad no atribuibles al vasallaje. Lo que sí parece generalizado es, sobre todo, el uso de vocabulario feudal para formalizar las relaciones entre poder y sociedad.

El sistema político

Palabras, gestos y ritos

Además de los primeros intentos de regulación normativa de los vínculos relativos al vasallaje, en el curso del siglo XI se pone en marcha una reflexión sobre éste y las obligaciones recíprocas que determinaba. Por ejemplo, en una famosa carta del obispo Fulberto de Chartres (siglos X-XI) al duque Guillermo V de Aquitania (*ca.* 960-1030) se dice que un "fiel" debe ante todo no hacer mal a su señor, sino sólo bien, dándole apoyo político y militar *(consilium et auxilium),* mientras que el señor tiene la obligación de retribuir a su fiel por su servidumbre. Más o menos en los mismos años se formaliza el rito de aceptación en el vasallaje, que consta de una ceremonia de investidura, ya existente en la época carolingia. Ésta preveía tres pasos: el homenaje, durante el cual el vasallo colocaba sus manos entre las manos del señor *(immixtio manuum),* según un antiguo gesto de subordinación, y pronunciaba una declaración de voluntad (*volo*), importante porque, para ser vasallo, es requisito la voluntad; el juramento de fidelidad sobre la Biblia o alguna reliquia, y el beso *(osculum),* las más de las veces en la boca o sobre la espada del señor, para fortalecer simbólicamente

La ceremonia de investidura

y a la vista de todos el juramento. Casi siempre el rito de aceptación en el vasallaje se completaba con la entrega, de manos del señor, de un terrón de tierra, de una rama o de un cetro, símbolo del feudo concedido.

Vocabulario y derecho feudal

Palabras, gestos y ritos que determinan los vínculos de vasallaje a partir del siglo XI comienzan gradualmente a extenderse a otras formas de fidelidad, subordinación o cesión de bienes. Por ejemplo, puede ocurrir que algunos vasallos en posesión de un "poder convenido" obtengan un feudo a través de un registro escrito —no previsto por el "contrato de vasallaje"—, redactado según el uso de los contratos agrarios de determinadas zonas. Del mismo modo, las formas de vasallaje que no exigen el servicio militar aparecen tan frecuentemente que en la Baja Edad Media, sobre todo en las ciudades, se pierde la noción de "servicio" inherente al vasallaje, pues éste se extiende a los burgueses e incluso a las mujeres. El feudo mismo asume formas muy diversas, al punto de hacer concesiones de personas o tierras fuera de un vínculo de vasallaje. La pluralidad de significados de "vasallo" y "feudo", y la existencia de formas diversificadas de "contrato de vasallaje", están registradas en textos jurídicos que, del siglo XII en adelante, se especializan en el "derecho feudal". Dos ejemplos: los *Libri feudorum,* redactados a mediados del siglo XII por juristas milaneses, o el *Sachsenspiegel (Espejo sajón),* una recopilación del derecho consuetudinario sajón escrita entre 1221 y 1224 por el caballero Eike von Repgow.

Redes, no pirámides

En una sección del *Sachsenspiegel* se explica la jerarquía de los vasallos: "Los grados feudales —escribe Eike von Repgow— fueron establecidos del mismo modo [que las seis edades del mundo]. El rey es el primer grado; los obispos, abades y abadesas, el segundo; los príncipes laicos, el tercero, [...] los señores libres, el cuarto; los hombres que pueden llegar a ser escabinos o los vasallos de los señores libres, el quinto; los vasallos de los anteriores, el sexto" (R. Boutruche, *Signoria e feudalesimo,* II, *Signoria feudale e feudo,* 1974). Juristas de la edad moderna interpretaron erróneamente esta jerarquía como una especie de "pirámide", pues establecieron una conexión directa entre el rey y los vasallos de varios niveles. En realidad, el *Sachsenspiegel* da testimonio de la presencia, incluso en la plena Edad Media, de vasallos de origen social diferente, para quienes se establecen las clientelas de vasallaje a las que pueden aspirar. Así pues, no describe una "pirámide feudal", sino una "jerarquía social". Como en la Alta Edad Media, también después del año

1000 el contrato de vasallaje es exclusivo entre los dos contrayentes, pues no conlleva jerarquías y puede romperse sólo en caso de incumplimiento de alguna de las partes. No obstante, durante la plena Edad Media se hacen cada vez más frecuentes los juramentos a un número mayor de señores, con la condición de que uno de ellos mantenga preeminencia sobre los otros. Dicho señor principal se define, por lo general, como *dominus ligius,* título que algunos reyes intentan reservar para sí. Tal es el caso del rey de Inglaterra, Enrique I (1068-1135, rey a partir de 1100), quien, para mantener el control sobre los "grandes del reino", decreta que todo vínculo de vasallaje debe prever la preeminencia de la fidelidad al rey. Igualmente, en este caso el juramento no indica obligaciones para los vasallos de vasallos, según un principio muy bien expresado por un jurista del siglo XIII, con la fórmula: "Si alguien te pregunta si el vasallo de mi vasallo es mi vasallo, responde que no" (F. L. Ganshof, *Che cos'è il feudalesimo?,* 1989).

Más señores

¿Monarquías feudales?

Pese a que pertenecen a épocas y contextos históricos muy diferentes, el *Edictum de beneficiis,* las disposiciones de Enrique I y el *Sachsenspiegel* son claro testimonio del uso consciente del mecanismo feudal que hacen los monarcas de los principales reinos europeos. A través del apoyo a los señores terratenientes, laicos y eclesiásticos, o incluso a los vasallos de estos últimos, y de la reivindicación del derecho del rey a ser árbitro supremo en materia feudal, los monarcas normalmente consiguen, en primer lugar, anular la amenaza que los vínculos feudales podían llegar a representar para el poder real, y, en segundo, transformarlos en una forma de control de la paz social. Dada la estructura reticular de los lazos de vasallaje, las "monarquías feudales" nunca se articulan en las pirámides monolíticas supuestas (o anheladas) por los estudiosos del derecho feudal del siglo XVII. Por otra parte, el feudalismo heredado por la tarda Edad Media a la modernidad es un mecanismo jurídico que poco o nada tiene en común con los vínculos de vasallaje altomedievales. Este término, inventado no por casualidad en la edad moderna, ahora se refiere particularmente a los derechos relativos al feudo, entendidos no tanto como el "estipendio" del vasallo, cuanto como derechos "jurisdiccionales" relacionados con la propiedad.

Véase también

Historia "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56; "La caballería", p. 177; "El caballo y la piedra: la guerra en la edad feudal", p. 232.

LA CABALLERÍA

FRANCESCO STORTI

La especialización en el combate a caballo, que se propaga en el curso del siglo XI, se traduce en la consolidación de una potente élite guerrera, heterogénea en cuanto a extracción social, pero profundamente homóloga en las aspiraciones y el estilo de vida. Surge así la caballería, un específico estamento guerrero que construye, con el paso del tiempo y mediante formas rituales precisas, un universo ético y una forma de vivir propias. La caballería será el modelo ideal, desde un punto de vista sociocultural, de toda la sociedad feudal.

LAS RAÍCES DE LA CABALLERÍA

Elemento típico de la sociedad feudal, la caballería es un fenómeno sociocultural de extrema complejidad. En efecto, en torno al año 1000 diversos factores de naturaleza técnico-militar, social, político-institucional y religiosa contribuyen a delimitar las bases y definir las características distintivas de la caballería. Ésta surge en un ambiente de violencia que afecta a Europa en aquel periodo, a causa de las incursiones vikingas y sarracenas aún activas, aunque con menor virulencia que en el pasado, y de los conflictos que contraponen a los muchos centros de poder creados a raíz de la crisis del Estado carolingio y la "reinterpretación" de sus estructuras vasalláticas.

La necesidad de llevar a un grado máximo de eficiencia las unidades armadas que se están configurando en los grandes Estados feudales, en los señoríos territoriales y castillos, en las ciudades autónomas y en los reinos de nuevas dinastías determina la aparición de un estamento guerrero especializado que hace del combate a caballo su ocupación exclusiva y su razón de ser. Se trata de una élite guerrera en toda regla, creadora, en el curso del siglo XI, de las refinadas técnicas de combate —presentes en una gran parte de la iconografía medieval— y de la indumentaria de guerra que se volverá usual por siglos. Se trata de un estamento "abierto", en el que confluyen no sólo las figuras reconocibles —titulares de feudos y señoríos—, que ya habían construido su poder sobre funciones militares, sino también sujetos de contornos menos definidos: los hijos de familias nobles más modestas, a quienes la fragmentación del patrimonio había dejado fuera de la línea hereditaria; los hijos ilegítimos de estas mismas familias, o incluso de estirpes más eminentes; algunos propietarios de tierras (alodiales); los miembros del patriciado urbano; los jóvenes campesinos reclutados

Nuevos combatientes especializados

y equipados para la inminencia de una guerra, etc. Esta variedad compone la mayoría de los nuevos combatientes especializados. Es significativo que, aunque el apelativo usual en las fuentes para definirlos sea el clásico *miles,* con una evidente restricción semántica respecto al significado original (soldado), las palabras que en Alemania y en Inglaterra se emplean son, respectivamente, *Ritter* y *Knight,* las mismas que en siglos anteriores se utilizaban para designar a los siervos armados de la alta nobleza.

Así pues, se trata de un mundo heterogéneo, en cuyo interior hay, sin embargo, características comunes. Más allá de la disparidad social, todos los participantes combaten de la misma manera; gracias a esta capacidad, todos gozan, en diferentes niveles y grados, de beneficios y libertades que contribuyen a hacerlos ver como una clase privilegiada independiente, con un estilo de vida, una actitud personal e incluso una dieta específica. No resulta extraño, entonces, que a partir de la segunda mitad del siglo XI este grupo armado asuma progresivamente las características típicas de una casta y construya un sistema ritual que fortalezca su identidad. El estilo de vida compartido, pese a la profunda diferenciación social de sus miembros, exige modelos de legitimación comunes a todos y, en consecuencia, una nueva norma ética.

La espada y la cruz: creación de un modelo social exitoso

El rito solemne de la entrega de las armas al joven soldado, símbolo de tránsito de la infancia a la edad adulta, típico de la sociedad barbárica, se conserva en los siglos de la Alta Edad Media, aunque sedimentado en ámbitos restringidos de la sociedad.

Desde la época carolingia el otorgamiento de la espada bendecida, signo de poder y de justicia, ha sido atestiguado entre las dinastías reinantes y las grandes familias de la élite guerrera germánica; en época otoniana se complementa con otras ceremonias, cuyo objetivo es sacralizar la función militar del emperador. Así, no es difícil intuir de qué sustrato cultural y de qué ejemplos tomó inspiración el estamento guerrero del siglo XI para la estructuración de una ritualidad iniciática propia, de un ceremonial que significaba el ingreso del combatiente a caballo en el mundo de intereses en común y de prácticas compartidas de la vida de caballería.

Ritos y símbolos

Desde el inicio la ceremonia presenta una estructura simple en la secuencia de los actos previstos: "Un caballero veterano entrega al postulante, usualmente apenas salido de la adolescencia, primero las armas, símbolo de su estado futuro, en particular la espada. Después sigue, casi siempre, un gran golpe asestado por el padrino sobre la mejilla o la nuca del joven con la palma de la mano: la *paumée* o *colée* de los textos franceses [...] una demostración práctica concluía la ceremonia. El nuevo caballero, montado a caba-

llo, se lanzaba para atravesar o abatir con un golpe de lanza una panoplia fija a un poste que recibía el nombre de estafermo" (Marc Bloch, *La Societé féodale,* 1939-1940).

En esta sintética pero densa descripción debe señalarse que precisamente el golpe del padrino al novato es el punto central del ceremonial; no es casualidad que adquiera el nombre de *adoubement* ("espaldarazo"), tomado del verbo germánico *dubban,* "golpear". El simbolismo de este acto es profundo, pues revela con claridad el sentido y el origen cultural del rito: gesto evocativo típico del mundo medieval, tiene por objetivo fijar traumáticamente en el iniciado el recuerdo de su nueva condición, pues es el único golpe que, por el resto de su vida, el caballero no devolverá, de modo que, con él, queda introducido en el contexto ético y práctico de su papel de guerrero. Al mismo tiempo, inspirado en el repertorio simbólico del ritual cristiano, este gesto activa el tránsito de la virtud marcial de mano del padrino al cuerpo del caballero nuevo, tal como en la consagración del sacerdote la bofetada que recibe el obispo le transmite el influjo espiritual.

La paumée

Se trata de un elemento fundamental: en la construcción del rito de legitimación la caballería no sólo toma, además del sustrato de la cultura barbárica, un elemento constitutivo de la civilización occidental, es decir, de la cultura cristiana, sino que, a través de la imitación del acto de consagración del orden sacerdotal, define a los iniciados como miembros de una orden, de una precisa clase social, laica por el momento, pero predispuesta, evidentemente, a acoger otras bases éticas, que no tardarán mucho en hacer su aparición.

Ocupada desde hace tiempo en la organización de las treguas y las paces de Dios que regulan la actividad bélica, entre los siglos XI y XII la Iglesia se infiltra profundamente en el ritual del espaldarazo, al imponer en él algunos actos, como el "baño purificador" o la "vela de armas", cuya finalidad es la sacralización de la función guerrera y la transformación del caballero en un símbolo ético, un *Athleta Christi.*

Es la prefiguración del cruzado, la síntesis de los ideales guerrero y cristiano, típica en los siglos centrales de la Edad Media; también anuncia, con un esfuerzo de sincretismo cultural, tanto el nacimiento de las órdenes monástico-caballerescas como la conformación de un código preciso, en el que los deberes cristianos —defender a la Iglesia, a las viudas, a los huérfanos, etc.— se mezclan indiscerniblemente con las obligaciones de la actividad guerrera y de la vida civil —dar consejo a las damas, perdonar al guerrero indefenso, no cometer traición, entre otras—.

Un tipo social exitoso

Precisamente porque el caballero surge de una síntesis de los valores más arraigados en la civilización occidental, llega a conformar una clase social exitosa, capaz, durante el siglo XII, de atraer y seducir a toda la sociedad, pues la hace aspirar a participar en un ideal de vida que, al mismo tiempo, la literatura exalta y el torneo, extraordinario proceso mimético en el que el

caballero hace espectáculo de sí mismo y de su función como en un teatro de la realidad, representa.

No es por casualidad que, si bien la caballería en sus principios se mostraba como un estamento abierto, ya en el siglo XIII resulta por completo "metabolizada" por la nobleza, que se reserva el derecho de admisión de sus miembros. Así, las clases sociales eminentes se apropian de los modelos más exclusivos y notorios de la sociedad feudal.

Véase también
Historia "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56; "El caballo y la piedra: la guerra en la edad feudal", p. 232.
Literatura "La épica en lengua vulgar en Francia y en Europa", p. 475.

LA BURGUESÍA (MERCADERES, MÉDICOS, JURISTAS Y NOTARIOS)

IVANA AIT

Después del año 1000 los clérigos describen la sociedad de la época según un orden tripartito: quien reza **(oratores),** ***quien combate*** **(bellatores)** ***y quien trabaja*** **(laboratores).** ***Uno de los aspectos fundamentales para el desarrollo urbano, que alcanza su apogeo en el siglo XIII, es la profunda transformación que ocurre al interior de la clase de los*** **laboratores.** ***La originalidad y dimensión del fenómeno se reflejan en el desarrollo y la consolidación de nuevos estamentos y clases sociales que, en la edad moderna, se designan con el término de "burguesía".***

LOS BURGUESES: LA NUEVA FUERZA DE LA CIUDAD

Con el término "burgueses" se indica a los habitantes del burgo, es decir, del asentamiento surgido en adyacencia a ciudades, castillos y otros centros señoriales. En el burgo se encuentran mercaderes y artesanos, cuyo número y actividades crecen como consecuencia del crecimiento poblacional y de la expansión comercial; generalmente también se hallan allí las bodegas en las que se guardan las mercancías, objeto de la intensa actividad comercial.

> El burgués vive esencialmente de los intercambios; toma su sustento de la diferencia entre el precio de compra y el precio de venta, o de la ganancia entre el dinero que presta y el que se le paga. Ya que la legitimidad de un beneficio tal,

como no se trata de un simple salario de obrero o de cargador, es completamente negada por los teólogos y, al mismo tiempo, resulta incomprensible en su naturaleza para la clase social de la caballería, el código de conducta burgués se encuentra en flagrante antagonismo con la moral de la época. Porque el burgués tiene miras a la especulación de terrenos, los vínculos señoriales sobre sus bienes territoriales le resultan insoportables; ya que necesita concluir rápidamente sus negocios, mismos que son origen de una infinidad de insólitos problemas jurídicos, la lentitud, las complicaciones y el arcaísmo de la justicia tradicional lo exasperan. La multiplicidad de poderes que se dividen una misma ciudad lo irrita porque representa un obstáculo al buen orden de las transacciones y una ofensa a la solidaridad de su clase social. Los diversos privilegios de inmunidad que gozan sus vecinos de iglesia y espada le parecen otros tantos obstáculos para la libertad de generar ganancias. En las calles que recorre sin cesar, aborrece las tarifas que cobran los empleados de casetas y castillos, desde donde marchan, para desgracia de las caravanas, los señores ávidos de botín.

La expansión comercial

En resumen, de las instituciones creadas por un mundo en el que el burgués no tiene aún ni siquiera un diminuto lugar, casi todo lo ofende y lo fastidia. Dotada de franquicias conquistadas por la fuerza o compradas con el oro, organizada en grupos fuertemente armados para la expansión económica, sin mencionar las necesarias represalias, la ciudad que él sueña con construir representará, en la sociedad feudal, un cuerpo extraño [Marc Bloch, *La Societé féodal,* 1939-1940].

Los mercaderes

No se trata de una clase social homogénea, en especial al inicio. Detrás de la etiqueta de "mercader" se encuentran grupos muy diversos entre sí, ya sea por su riqueza y poder como por la tipología de sus actividades: desde los más humildes, que se dedican a pequeños intercambios, a los grandes comerciantes y financieros. Sin lugar a dudas, la ciudad medieval cambia la forma de pensar del hombre; cuando se convierte en un centro económico, su corazón es el mercado: "La mentalidad dominante es la mentalidad mercantil, la de la ganancia" (Jacques Le Goff, *L'Homme médiéval,* 1994). Crece en las ciudades el número y la importancia económica y política de los trabajadores dedicados a la artesanía y al comercio, quienes incluso están cada vez más diferenciados socialmente.

La mentalidad de la ganancia

Un gran número de mercaderes, hijos de ricos —oficiales públicos o caballeros—, en el siglo XII se convierten en el patriciado. Estos "nuevos ricos" hacen fortunas con el comercio, en especial el riesgoso, el de larga distancia. El comerciante viste joyas, tiene oro, hierro, marfil y otras mercancías de lujo. Pero en la sociedad de los siglos XI-XII, en la que la ganancia aún se vincula al trabajo manual, los beneficios económicos obtenidos por el comercio son motivo de sospecha: el mercader adquiere las mercancías a un precio y

las revende por otro más alto, hecho que se considera un lucro alevoso. Así pues, para ser bien visto, debe conocer el derecho, las lenguas —especialmente el latín y el francés, que son las más usadas— y tener maneras corteses. No obstante, es en primer lugar el préstamo con interés lo que suscita prejuicios, aún más por parte de la Iglesia.

Los mercaderes, efectivamente, recurren con mayor frecuencia a esta actividad para incrementar su capital, toda vez que su clientela está formada por todas las clases sociales: desde la alta aristocracia —papas, monarcas, nobles— hasta los comerciantes al por menor; de los artesanos a los campesinos. Así es como se va definiendo una sociedad más rica y articulada en la que las personas ocupadas en el comercio, el crédito y la manufactura juegan un papel de creciente importancia. El esfuerzo por consolidarse es grande, pero sólo lo logran imponiéndose a los antiguos poderes, de los que obtienen el reconocimiento de sus derechos y libertades cada vez más amplias.

Juristas y notarios

El pasaje de Bloch antes citado permite comprender, entre otras cosas, la contribución que hace el desarrollo comercial al aumento en el interés por los estudios jurídicos. En esta época se requiere que los profesionistas de la cultura escrita y de la práctica jurídica —juristas y notarios— entren en conocimiento de nuevas competencias y saberes para dar respuesta a las diversas problemáticas surgidas desde el mundo mercantil. La demanda de instrucción de las clases sociales en ascenso y de una sociedad en rápida transformación aumenta por el creciente dinamismo de la economía y el desarrollo de las rutas de comunicación que ponen en contacto al Occidente con un número siempre mayor de pueblos. El renacimiento cultural va al paso de las necesidades de la ciudad, producto de las nuevas estructuras económicas y políticas: hay una urgencia de notarios y expertos en cuestiones jurídicas. La más antigua y famosa universidad es la de Bolonia, donde ya en el siglo XI algunos maestros imparten clases privadas sobre el *Corpus iuris civilis* de Justiniano (¿481?-565, emperador a partir de 527). Sus reflexiones, llamadas glosas, se registran en los márgenes de los manuscritos utilizados, de donde a los primeros juristas les viene el nombre de glosadores. Estas escuelas están abiertas principalmente a quienes quieran cursar la carrera de jueces o notarios. Los estudiantes son una élite que puede permitirse pagar por su educación, además de solventar los gastos que implica mudarse a las ciudades donde hay universidades. Son estos personajes los que jugaron un papel de suma importancia en el paso de las comunas a la autonomía, pues contribuyeron a la laicización de la educación y participaron muy pronto en el gobierno comunal. Gracias a la aportación de los expertos en derecho fue posible la formulación de códigos de leyes, los esta-

Notarios y expertos en derecho

tutos, a fin de responder a las exigencias de la vida de la comuna. Es su deber implantar "un orden que se hace respetar en la colectividad, la cual se ha autoimpuesto reglas de convivencia" (Renato Bordone, "I ceti dirigenti urbani dalle origini comunali alla costruzione dei patriziati", en *Le aristocrazie dai signore rurali al patriziato,* 2004).

Con su cultura jurídica, los notarios se benefician de un prestigio social en aumento, ya que su trabajo es indispensable para el buen funcionamiento del gobierno citadino: el notario interviene en la compilación de leyes y estatutos, en la redacción de textos judiciales y financieros, y en la consignación de testimonios para presentar en juicios. Su trabajo se vuelve aún más necesario e importante gracias a la producción de actas de índole variada —testamentos, contratos, pactos matrimoniales, inventarios—, solicitados por un número cada vez mayor de personas de todos los grupos sociales. Así se consolidan la *fides publica* y el valor del notario, que lleva a la "tecnificación y exclusividad de la profesión" (Paolo Cammarosano, *Italia medievale,* 1991). La documentación producida por los notarios, en latín, se convierte en la memoria histórica de una ciudad. Éstos comienzan a escribir breves notas *(imbreviaturae),* a manera de resumen del negocio que se efectúa en su presencia, notas que pueden hacer las veces de actas originales, ya que gozan de fe pública. El primer caso, en Génova, en 1154/1164, registra hasta 1300 documentos. Estos registros son de índole muy diversa; en los márgenes o en páginas sueltas aparecen notas sobre los sucesos más significativos. Algunas son muy explícitas, por lo que más tarde servirán como documentación para la historiografía de la ciudad, en apogeo entre los siglos XII y XIV, con los *Annales* del genovés Caffaro di Caschifellone (*ca.* 1080-1165).

La memoria de la ciudad

Un grupo en proceso de definición: los médicos

Por largo tiempo el cuidado de los enfermos estuvo en manos de los monjes, pero a veces se encuentran testimonios concernientes a otras figuras de la sociedad a quienes se visitaba para buscar un remedio a los padecimientos. Ya en los siglos X-XI los médicos de Salerno son famosos en toda Europa. Indudablemente el cambio viene con la apertura de una facultad de medicina en la Universidad de Salerno. Allí, con "el paso, en el curso del siglo XII, de una enseñanza de tipo prevalentemente práctica a una con fundamento teórico-filosófico" (Giovanni Vitolo, *Nel laboratorio della storia. I medici di Salerno, le terme di Baia-Pozzuoli e la leggenda virgiliana di Napoli,* 2007), también gracias a la influencia de la medicina griega y árabe, la medicina asciende de la etiqueta de "popular" a los honores de ser una materia académica y científica. Los médicos forman parte del grupo de profesionistas de la cultura; pero, además de saber leer y escribir, el médico debe "dominar este arte no sólo

por amor a la ciencia, sino precisamente en función de su actividad práctica de conocedor y servidor de la naturaleza, de *physicus*. El médico ha de rendir cuentas a sí mismo de cómo expone lo que ha escuchado y leído, así como de la manera en que, al final, da las prescripciones con base en lo que ha percibido y comprendido" (Heinrich Schipperges, *Der Garten der Gesundheit,* 1985). Una tendencia a la especialización se delinea en el curso del siglo XII, cuando también la cirugía alcanza autonomía, como revela la obra de Roger Frugard (siglo XII), la *Chirurgia magistri Rogerii,* elaborada entre 1170 y 1180.

Los médicos provienen de familias ricas, a veces son hijos de mercaderes, por lo que quizá buscan dedicarse a actividades de otro tipo. En particular, gracias a estudios hechos en Génova, se ha descubierto que era frecuente que los médicos participaran en el comercio. Entre ellos destacan los maestros de medicina, originarios de Salerno, quienes se mudaron a la ciudad de Liguria en torno a la mitad del siglo XII, donde realizan actividades comerciales, aunque no se sabe si para entonces continúan ejerciendo la medicina. No son pocos los que, entre éstos, también se dedican a prestar sumas por empeño. Esto lleva a suponer que la profesión médica no era particularmente lucrativa (Laura Balleto, *Medici e farmaci, scongiuri ed incantesimi, dieta e gastronomia nel Medioevo genovese,* 1986).

Véase también
Historia "El crecimiento demográfico y los asentamientos urbanos", p. 146; "Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación", p. 153; "Rutas marítimas y puertos", p. 158; "El crédito y la moneda", p. 164; "La expansión de la manufactura y los gremios", p. 168; "Los judíos", p. 184.
Literatura y teatro "La tradición de recetarios y libros de oficio", p. 352.

LOS JUDÍOS

GIANCARLO LACERENZA

No son desconocidas para la vida y la cultura judías de los siglos XI y XII las efervescencias mesiánicas de la cristiandad. De ello son prueba los textos en los que se menciona el ya cercano cumplimiento de algunas profecías, quizá relacionadas con una serie de conversiones al judaísmo sucedidas entre los miembros del clero. Aunque el mapa de los alcances de la difusión de las comunidades judías y de sus ocupaciones en el siglo XI es aún oscuro, en la segunda mitad del siguiente siglo es iluminadora la aparición de los primeros recuentos de viajeros escritores. Simultá-

neamente, las fuentes muestran el afianzamiento del papel de los judíos en la divulgación de las ciencias, gracias al ejercicio de la traducción, y en la creciente especialización de la práctica médica, área en la que la maestría de los médicos judíos será por largo tiempo insuperable.

En espera del Mesías

Aunque bajo presupuestos diferentes a los de la sociedad cristiana, la cercanía del año 1000 trae algunos cambios significativos en el mundo judío, tanto en aspectos de la vida cotidiana como en la reflexión sobre el significado del tiempo y de la historia. El siglo XI llega para los judíos en un momento de espera y de importantes esperanzas. Por ejemplo, según una antigua tradición, principalmente transmitida por un tardío *midrash* intitulado *Sefer Zerubbavel* (*Libro de Zerubbavel*), redactado hacia el siglo VI, el Mesías habría de manifestarse el 1° de agosto de 1058, coincidiendo con el 9 de Av del año hebreo 4818, es decir, 990 años después de la destrucción del Templo de Jerusalén. Ésta no es, naturalmente, ni la primera ni la última fecha mesiánica en circulación ya desde siglos atrás (y otras aparecerán poco después); pero la espera por el suceso, en el verano de 1058, resulta haber sido particularmente sobrecogedora, no sólo por la proximidad del inicio del primer milenio de los cristianos —y, por consiguiente, en el contexto de una reconsideración sobre el tiempo y de la consiguiente crisis—, sino también por la inmediata precedencia de los siglos IX y X, durante los cuales el judaísmo mediterráneo se había visto en graves dificultades, especialmente en el periodo de las persecuciones bizantinas. Desde hacía tiempo, por otra parte, la tradición judía suponía para la era mesiánica una dolorosa era de incubación, marcada por desgracias y sufrimientos colectivos e individuales: es el periodo de los "dolores de parto del Mesías", como lo conocen las fuentes, con una significativa metáfora. Sufrimientos y problemas tiene indudablemente el judaísmo de la Alta Edad Media, pero la situación llega a un punto álgido a mediados del siglo XI, cuando no sólo el suceso esperado para 1058 no se presenta —y la responsabilidad recae, como siempre, en Israel mismo por exceso de pecado y falta de pureza—, sino que, tras pocas décadas, llega una marea de sentimientos antijudíos con la primera Cruzada (1095/1096), que en Europa destruye las relaciones entre judíos y cristianos. Esto da lugar al primer punto crítico "global" judío-cristiano de la Edad Media, ya visible en las persecuciones y los movimientos antijudíos que, al paso de los cruzados, atraviesan el continente, especialmente en el centro de Europa, dejando tras de sí un rastro de sangre. Contrasta con la oleada de persecuciones un fenómeno menos conocido: la atracción hacia el judaísmo de algunos sectores de la sociedad medieval que, en los siglos XI-XII, conduce a una serie de casos de apostasía. El número aún debe someterse

Espera y desilusión

a verificación, pero algunos estudiosos han estimado, con probable exageración, que entre 10000 y 20000 cristianos europeos se convirtieron al judaísmo y, en consecuencia, se desplazaron a África del Norte o al Oriente islámico. Como quiera que fuere, la existencia misma del fenómeno indica, más allá de las proporciones, que, pese a la ideología antijudía de las autoridades eclesiásticas, el judaísmo continúa ejerciendo, como ya sucedía en la Antigüedad tardía, una fascinación ambivalente sobre los cristianos, en especial en los sectores altos de la población. Algunas noticias acerca de tales conversiones se encuentran en crónicas y anales latinos, pero es sobre todo del gran fondo documental árabe-judío de la Genizah de El Cairo de donde provienen los testimonios más significativos. Entre éstos están los fragmentos de una autobiografía del ex clérigo normando Juan de Oppido Lucano (Basilicata), quien en el verano de 1102 se convirtió al judaísmo y, tras dejar Italia, realizó un largo viaje a través de Siria, Mesopotamia, Tierra Santa y, finalmente, Egipto. Además de por sus memorias, Ovadia *el Prosélito* (tal es el nombre judío que toma Juan) es conocido por otro legado: las primeras transcripciones de música de sinagoga que nos han llegado.

Apostasía

El mundo de Benjamín de Tudela

En comparación con los periodos anteriores, el siglo XII marca un claro mejoramiento en la base documental del judaísmo medieval. Sin embargo, se trata de una documentación que permite conocer en detalle sólo algunas comunidades, la vida de ciertos personajes o de grupos familiares específicos, por lo que no es suficiente para trazar una comparativa de los hechos históricos y las características de la amplia sociedad judía que se ha propagado por todo el Mediterráneo. Por tal razón, es probable que se haya arraigado en la historiografía el uso de poner como *passepartout* el *Sefer massa'ot* de Benjamín de Tudela (?-*ca.*1173), también conocido como *Libro de los viajes* (edición príncipe, Constantinopla, 1543), quizá el texto del género más conocido y traducido de la literatura judía de la Edad Media. El contenido del libro justifica por completo dicho uso —a veces, no obstante, llevado a cabo con poco sentido crítico—, ya que la obra se presenta como el "diario de viajes" de un tal Benjamin ben Jonah (Benjamín, hijo de Jonás), escrito en el curso de aproximadamente tres años. Por algunos indicios se ha datado el viaje entre 1166 y 1173; el *terminus ante quem* lo ofrece el prólogo, donde se sostiene que Benjamín había regresado de Castilla en el año judío 4933 (1172/1173), pero la cronología y diferentes puntos del itinerario resultan incongruentes. De cualquier modo, el *Sefer massa'ot* es un referente para el estudio de los últimos años del siglo XII, pues aún se considera una fuente en esencia creíble. Es una desgracia que la falta de información sobre el autor o sobre quien llevó a término la redacción (pues se trata de un texto compuesto por diversas

manos, análogo al proceso de redacción del *Milione* de Marco Polo) no nos permita conocer por cuánto tiempo Benjamín se detuvo en los lugares visitados y, especialmente, por qué razón y en qué circunstancias. Con toda probabilidad, el texto originalmente no era sino una libreta de viaje con anotaciones de lugares, distancias y localización de comunidades judías, después reelaborada, tal vez en Castilla, por un literato desconocido, quien utilizó descripciones e historias provenientes no sólo de la cultura judía, sino también de la islámica y la cristiana latina.

Una sociedad (no sólo) mediterránea

El área geográfica recorrida por Benjamín de Tudela comprende, después de Navarra y Cataluña, el Languedoc y la Provenza occidental, hasta Marsella; de ahí la península italiana, desde Génova hasta Otranto; el Mar Egeo —con una larga digresión sobre Constantinopla— y la costa de Asia Menor; luego la costa siria y el Líbano, de Antioquía a Tiro; Tierra Santa ("Tierra de Israel"), a través de un recorrido tortuoso de Acre a Banias; el centro-oriente de Siria, de Damasco a Palmira; Baja y Alta Mesopotamia, de Mosul a Basora, y finalmente, tras otra digresión, al parecer ficticia, sobre Arabia, Persia occidental, de Susa a Media, parte de Asia Central y el Kurdistán (sección también problemática, como en general lo es toda la parte entre el Golfo Pérsico, Malabar, las Indias, Yemen y Etiopía). Después está la verosímil ruta de regreso, de Egipto a Sicilia, pero el texto cierra con una última desviación que describe únicamente algunas áreas de la Europa centro-oriental, la antigua región de Alamannia, la Bohemia, el borde de Rusia y, por último, Francia. El mundo judío que se alarga en este horizonte es extremadamente variado, y muchos de los datos que ofrece Benjamín pueden integrarse, precisarse o corregirse con base en la documentación directa, de archivo, epigráfica o arqueológica. Un punto particularmente delicado y controvertido en el uso e interpretación del texto estriba en los datos numéricos sobre la presencia judía en las localidades mencionadas: según algunos, tales cifras ("doscientos judíos", "dos judíos") deberían aceptarse a la letra; según otro, la indicación se refiere al número de jefes de familia, o de núcleos familiares; en tal caso, "quinientos judíos" significaría "quinientas familias de judíos". En cuanto a la descripción de los lugares, el texto generalmente aporta anotaciones detalladas de aspectos no sólo del paisaje y de la cultura, sino también, con especial atención, de la economía y de la "industria" de cada localidad, de modo que ofrece una imagen muy variada de las regiones visitadas. En las descripciones del sur de Europa se nota un interés por la cultura: entre Barcelona, Provenza y el centro de Italia (particularmente Roma, Capua, Salerno y Apulia) se señalan numerosas y antiguas comunidades judías, así como importantes

El regreso a Sicilia desde Egipto

Aspectos "industriales"

centros culturales, de los que el más destacado, en aquel momento, es Provenza. En la zona del Egeo ("Tierra de Jawan"), con la excepción de Tesalónica y Tebas —donde la comunidad judía se dedicaba a la elaboración de la púrpura, además de ser sede de sabios ilustres—, de Corfú en adelante no se da prácticamente ninguna información detallada; no hay duda de que, en esta sección, lo más importante era lo económico. Más allá de los Dardanelos, la descripción de Constantinopla es admirable: se describen las sedes monumentales del poder; los nombres de los gobernantes, reyes y califas, y no falta una explicación de las condiciones de subordinación en las que vivían los judíos de Bizancio. En las páginas dedicadas a Siria, el Líbano e Israel emergen entre los restos de la segunda Cruzada los recuerdos bíblicos y de la situación de Jerusalén, en cuyo centro está el *templum domini,* la Cúpula de la Roca en la explanada del templo. El reconocimiento de los lugares bíblicos procede por alusiones: estamos lejos de las elaboradas identificaciones eruditas de las décadas y, con mayor amplitud, de los siglos sucesivos. Después de Siria, también en Mesopotamia está presente la evocación de los lugares bíblicos, con especial interés por las tumbas y los centros de culto vinculados a Abraham, Jonás, Ezequiel, Daniel y Esdras. Aquí concluye, quizá, el itinerario real de Benjamín, si bien el rastro del viajero, pese a que la digresión sobre Arabia es con seguridad artificiosa, parece aún verosímil, al menos en una parte del territorio persa, puntualmente en Isfahán.

Alusiones bíblicas

Conocimientos, sanidad y ciencias

Mientras que, como muestra el texto de Benjamín de Tudela, las características de la vida judía en Europa y en el Mediterráneo están en proceso de divergencia —al punto de que sólo en el área mediterránea les será posible participar en las actividades productivas, empresariales y artesanales— y se consolidan las directrices sociales y económicas que en esencia permanecerán inamovibles durante el resto de la Edad Media, en los siglos XI y XII también se afianza el papel fundamental de los judíos en la circulación del saber y en la práctica médica. Esto es posible gracias a factores múltiples y diversos, pero, a fin de cuentas, son dos las circunstancias más relevantes: por un lado, el plurilingüismo, característico de una amplia sección del mundo judío —dentro del cual no existe prácticamente el fenómeno del analfabetismo—, que conduce, en poco tiempo, a una verdadera especialización profesional de núcleos familiares enteros; por el otro, la relevancia siempre atribuida a algunos principios generales de conducta higiénica, vinculados además a ideas no sólo de tipo sanitario, sino también teológico, como la condición de pureza *(tohorah)* o de impureza *(tum'ah),* cuyas bases están ya en los libros bíblicos del Levítico, los Números y el Deuteronomio,

La práctica médica

mediante los cuales se constituyó una conspicua normatividad. La amplia difusión de minuciosas prescripciones sobre la higiene física, alimentaria —la llamada *kašerut*— y ambiental, favorecidas por la presencia constante de médicos en todas las comunidades, y en ocasiones del mismo rabino, produjo no sólo efectos positivos sino también algunos dolorosamente imprevisibles. Desde hace tiempo se ha observado, por ejemplo, que en época de epidemias los puntos menos afectados fueron las juderías y los barrios judíos; se trata de una consecuencia de la separación de las casas judías del resto de la estructura urbana, pero también de la escrupulosa observancia de la pureza ritual. Sin embargo, esto provoca una cada vez más fuerte convicción de que la supuesta inmunidad de los judíos se debía a su directa responsabilidad en la propagación del contagio. Ello ofrece el pretexto perfecto para los arrebatos de persecución, especialmente en el curso de la peste negra de 1348, pese a que será necesario admitir que las víctimas del mundo judío no resultan de ninguna manera inferiores a las cristianas. Disperso y en condiciones de cada vez mayor aislamiento, el mundo judío se aferra a la sinagoga, al baño ritual, a los alimentos *kašer,* elementos fundamentales a los que se unen los hospitales *—hospitalis iudaeorum—*, que aparecen por vez primera en Occidente a un costado de las sinagogas. Surgido como un *hedqeš,* simple lugar de refugio para los pobres, el desarrollo de dicha estructura se pone en marcha y se consolida con el flujo de peregrinos hacia Tierra Santa, ya que a lo largo del trayecto, incluso si no hubieran existido las humillantes medidas para separar a la sociedad cristiana, las exigencias de higiene y pureza convencían a los judíos de refugiarse en casa de sus correligionarios.

Véase también

Historia "El crédito y la moneda", p. 164; "La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios)", p. 180.

LOS POBRES, LOS PEREGRINOS Y LA ASISTENCIA

Giuliana Boccadamo

Hacia el final del siglo XI los monasterios benedictinos comienzan a perder la exclusividad que tenían en la asistencia y el cobijo de los pobres. Comunidades de canónigos, organizaciones confraternales y nuevas órdenes religiosas empiezan a ver por los pobres, los peregrinos y los enfermos, en una progresiva especialización y subdivisión de formas y modalidades de la asistencia misma.

El monacato y la hospitalidad

A partir del siglo IX la hospitalidad monástica es determinante para el socorro y la protección de los pobres. En los monasterios eran de primera importancia el monje despensero y el portero, que debía ser sabio, anciano y prudente. Mendigos, vagabundos y enfermos se presentan a la puerta; la pobreza no ata a la persona al territorio de pertenencia, sino que confunde las categorías. Al lado del peregrino que se dirige al santuario van también el campesino desahuciado y el comerciante acosado por las deudas. Para todos la hospitalidad benedictina, según la *Regla* de san Benito de Nursia (*ca.* 460-*ca.* 560), retomada y reelaborada en el siglo IX —la reforma más importante es la de Benito de Aniano (*ca.* 750-821), en torno al año 816—, tiene una sola palabra: *benedic.* Se bendice al pobre, imagen de Cristo; a través de él se recibe a Cristo mismo, convertido en pobre y humilde entre los humildes. Los ceremoniales propios de cada abadía fijan las modalidades de la hospitalidad: se les lavan los pies *(mandatum),* se distribuye comida, se ofrece alojamiento y, si fuere el caso, atención médica. La *refectio pauperum* es el ofrecimiento de comida cada día, pero también de leña y ropa vieja, a los pobres, a los peregrinos —incluso a aquellos que no piden hospitalidad— y a todos los niños, mujeres, ancianos y lisiados necesitados, quienes rondan habitualmente el monasterio. El *mandatum,* el lavatorio de pies, es una práctica cotidiana que alcanza una particular solemnidad el Jueves Santo. La fila de pobres, tras un primer lavatorio por la mañana, entra en la iglesia junto al cortejo de monjes, a quienes igualan en número. Cada monje se pone de rodillas frente a un pobre, adora en él a Cristo, le lava los pies, se los seca y después los besa. Los pobres, al final, salen del recinto con alguna moneda en la mano.

El mandatum

La ritualidad permanece inamovible en el tiempo, no así el cargo de portero del monasterio, pues muy pronto será objeto de una división: el *custos hospitum,* que se ocupará del hospedaje reservado a ricos y personajes importantes de paso, y el *elemosynarius,* que hospedará a los pobres y tendrá la tarea de distribuir entre ellos algún dinero. Así es como se crea otro servicio, la limosna, que se difunde y crece desde la segunda mitad del siglo XI, en paralelo con el aumento de la pobreza y de la necesidad de proteger a los inermes (los hombres desarmados) de la prepotencia de los militares. El término *pauper,* contrapuesto a *miles,* asume así otro significado.

Crisis y prospectivas entre los siglos XI y XII

Durante todo el siglo XI los monasterios benedictinos mantuvieron una suerte de derecho exclusivo de ofrecer beneficencia, lo que permitió un funciona-

miento racional de las colectas y su distribución. La limosna drena hacia el exterior una parte de las riquezas del monasterio, compuesta por la suma que viene de las privaciones colectivas y personales que los monjes se imponen. Lo que se ahorra con el ayuno se entrega al limosnero para que lo distribuya entre los pobres. Pero no es fácil hacer frente al embate de la miseria ni satisfacer las necesidades de los grandes grupos de desamparados que crecen hasta alcanzar números imponentes: en 1018 la abadía de Cluny socorría a más de 17 000 pobres. Con el paso de desastres naturales y carestías, ya a finales del siglo XI los monasterios no pueden proveer sustento a los pobres. En 1095 la cosecha es escasa en toda Europa, de modo que se detiene la distribución de grano y de pan. Con el nuevo siglo la carestía avanza; en 1120, en Portugal; después, en 1124-1125, en Alemania. La sequía golpea duramente la llanura padana en 1186, flagelada cuatro años más tarde por lluvias torrenciales. Los ejemplos podrían seguir, pero basta con decir que el siglo XII cierra con una situación catastrófica en todas partes. La pobreza afecta, antes que a nadie, a los campesinos, oprimidos por las obligaciones con sus señores y por las deudas; pero también golpea a las ciudades, donde los males se agravan a causa del flujo de gente del campo en busca de trabajo y ayuda. Perjudica en diferentes formas también a las clases urbanas tradicionales. No debe olvidarse, por si fuera poco, la incidencia de enfermedades provocada por el ciclo carestía-epidemia.

Propagación de la pobreza

El pobre ya no es el mendigo humilde que suplica a la puerta del convento. Comienza a convertirse en una presencia inquietante: forma grupos con compañeros en desgracia, se desplaza en bandas cada vez más amenazadoras, es sucio, ladrón y aterra. No es sorprendente, entonces, que el espejismo de un botín considerable, capaz de sacarlos de una vida de miseria, sea una de las motivaciones que lleva a los excluidos y revoltosos a unirse a la cruzada de 1095, válvula de escape para un Occidente en crisis por la subsistencia. La ardiente predicación de Pedro *el Ermitaño* (*ca.* 1050-1115) hará el resto. Sin embargo, las pandillas de la "Cruzada de los pobres y de los harapientos", vanguardia de la cruzada de verdad, guiadas por *el Ermitaño* y por el caballero Walter *el Indigente,* terminan destruidas por un asalto turco cerca de Nicea. No mejor fortuna encuentran los grupos de pobres y peregrinos que se unen a las siguientes cruzadas, hasta el trágico desenlace de la llamada "Cruzada de los niños", de 1212.

La cruzada de los harapientos

Aquí aparece una novedad: el encuentro entre predicadores itinerantes y pobres en el nombre de un despertar evangélico basado en la *Imitatio Christi,* que llevará luego no sólo al surgimiento de movimientos populares más bien variados, como el de la Pataria de Milán o el de los bogomilos búlgaros, de poderosa tendencia heterodoxa, sino también de movimientos populares de otro tipo, a revueltas de pobres y marginados guiados por sediciosos profetas, como Guillermo *Barbalarga,* o los ermitaños de la siguiente generación, por ejemplo, Fulco de Neuilly, el predicador de la cuarta Cruzada. Como quiera que

fuere, es el inicio de aquella renovación religiosa que tendrá su máxima expresión en el siglo XIII, sintetizada, por el momento, en el paso de la *liberalitas erga pauperes* a la *conversatio inter pauperes*. Así se abre camino un modo diferente de entender la caridad: ya no se espera que el pobre se presente a la puerta del convento, sino que debe ser buscado; bajo un renovado espíritu de servicio, animados por la Reforma gregoriana, van en busca del pobre primero los clérigos y, después, no sin cierta prepotencia, la población de las ciudades. Artífices de la renovación entre los clérigos son los canónigos, representantes del clero secular que ya desde el siglo XI escogieron la vida compartida, sin bienes personales, pero con un patrimonio colectivo a disposición de la iglesia y de los pobres. ¿Quién mejor que los clérigos, reunidos en capítulos, puede ayudar al obispo en la administración de la *quarta pauperum*, es decir, de la cuarta parte del patrimonio eclesiástico, destinada precisamente a los pobres, como recuerda el *Decretum Gratiani*?

Despertar evangélico

También los legos se vuelven protagonistas del despertar evangélico del siglo XII. Reunidos en confraternidades, que a veces asumen un carácter penitencial, comienzan a dirigir en persona, sin delegados ni mediaciones monásticas o clericales, las obras de misericordia, esas que la iconografía de las iglesias registra cada vez con mayor frecuencia. La práctica de las obras de misericordia pasa a ser, para los legos, un camino hacia la perfección: de nueva cuenta se ama al pobre como *Vicarius Christi* o a Cristo mismo en la figura del pobre.

Las nuevas modalidades de asistencia

Las redes de caridad y asistencia construidas por los clérigos y los legos, juntas o por separado, señalan la enorme gama de necesidades de la sociedad de la época, que se engrosan con las exigencias emergentes ligadas a la movilidad en Europa y las diferentes enfermedades que aparecen. La circulación intensa de personas y bienes, estimulada por la economía de intercambio, lleva a un renovado desarrollo de la hospitalidad a lo largo de los caminos frecuentados por los peregrinos. Es conocida la relación entre viabilidad y grandes peregrinaciones; de ello es ejemplo la progresiva definición del recorrido que serpentea por los caminos europeos hasta Galicia, donde en el siglo IX se había descubierto, en Compostela, la supuesta tumba del apóstol Santiago *el Mayor.* El peregrino es también pobre, aun si lo es voluntariamente y por un tiempo limitado, expuesto a desgracias, privado de protección. Es identificable por su vestimenta burda: el particular sombrero, la escarcela, el bordón y por último la concha, inicialmente símbolo exclusivo de los peregrinos a Santiago de Compostela que se convierte en la enseña de toda peregrinación: la mano extendida para la limosna. En el recorrido de los peregrinos, gracias a las comunidades eclesiásticas o las confraternidades,

El peregrino

surgen establecimientos para dar alojamiento, que también protegen los caminos de montaña, pasos peligrosos, puentes y ríos. Recuérdese el alojamiento administrado por la Hermandad del Puente, que concluye la construcción del famoso puente de Aviñón, o el hospital de Altopascio, poco más tarde hogar de una congregación dedicada a acoger enfermos. Es precisamente el desarrollo de los hospitales, de las órdenes religiosas y de las asociaciones laicas vinculadas a ellos —es difícil dar aunque sea una pequeña lista de cada uno— lo que ejemplifica la renovada caridad. También en este momento se comienza a distinguir entre *pauper* e *infirmus;* entre el hospicio, lugar de recibimiento para todos, y el hospital en toda regla, con fines terapéuticos, en una progresiva especialización de la asistencia, que con el tiempo implica también a las autoridades civiles.

Sirva de ejemplo la leprosería, que entre los siglos XII y XIII acoge a un número alto de enfermos a causa de la mayor incidencia de la lepra, de las cruzadas, de las peregrinaciones y de un generalizado contacto con Oriente. A estos enfermos se dedicaron particularmente los Caballeros de San Lázaro, quienes organizaron su vida cotidiana sobre el modelo de una comunidad monástica. Hay que decir que las autoridades civiles también participan, pues, aunque su idea es proteger a los sanos del contagio más que curar a los enfermos, organizan la vida en comunidad de los leprosos en las periferias de la ciudad, mediante el reconocimiento jurídico y regulares atenciones y financiamientos.

Véase también

Historia "Los misioneros y las conversiones", p. 197.

BANDIDOS, PIRATAS Y CORSARIOS

Carolina Belli

Las dificultades en la comunicación terrestre y marítima, el enfrentamiento entre intereses comerciales opuestos y la lucha entre ciudades y poblaciones colindantes, que adquiere tintes religiosos, crean en la sociedad europea un estado de conflicto permanente, causa, a su vez, de continuos actos de piratería y de bandolerismo no siempre clasificables como ilegales.

El desarrollo del bandolerismo

La profundidad de la desestabilización de la sociedad europea altomedieval, desde la caída del Imperio romano hasta la llegada del año 1000, afecta duramente aquellos que, hasta el Bajo imperio, habían sido los cánones de la vida en común de los pueblos del Mediterráneo, así como la integración recíproca y la convivencia en tierra y por mar. Las oleadas migratorias de pueblos bárbaros, que desde las estepas asiáticas y a través de la llanura del este europeo devastan las tierras a orillas del Mediterráneo, además de las continuas invasiones sarracenas a las tierras que circundan el *mare nostrum,* destruyen las sólidas vías de comunicación marítimas y terrestres que habían dado enorme impulso al comercio y el desarrollo social del Imperio romano. Las tierras de toda Europa dejan de ser testigo del bullicio del tráfico que, en pos de los mercaderes o los ejércitos, había identificado los grandes caminos romanos que comunicaban el Mar del Norte con el extremo de la península italiana; incluso, más allá de los Alpes, el trazado de estos caminos llega a desaparecer. Por doquier el territorio regresa a un estado salvaje; donde había ciudades, tierras cultivadas y villas habitadas, vuelven el bosque y el pantano. Triunfa una economía agrícola de menor escala y los medios de subsistencia se hacen cada vez más escasos. Los ríos pasan a ser las mayores vías de comunicación, las arterias de Europa al oeste y al este. También el mar se hace bárbaro: la antigua red de puertos tirrenos y adriáticos, ya en decadencia por el menor volumen comercial del final de la época romana, tras el desplome del comercio causado por las invasiones islámicas pierde su función de puerta entre Oriente y Occidente, a la vez que la vida en el mar se caracteriza, hasta el año 1000, sólo por el ir y venir de los barcos árabes y sarracenos o de las embarcaciones de pequeño cabotaje local. Por todas partes la organización militar, administrativa y económica se derrumba; desaparece el sentido de Estado, la mentalidad y la sensibilidad se vuelven más toscas y supersticiosas. El final del sistema de poder y de derecho de tiempos del imperio, junto con el nacimiento de modelos políticos locales de dimensiones apenas regionales, hunde los principios de convivencia civil de tradición romana; la seguridad de vivir y transitar es sustituida por un sistema de relaciones entre individuos y pueblos caracterizado por el principio, normalmente aceptado, de la agresión y el abuso.

Desmoronamiento del sistema

Hablar de bandolerismo o piratería, es decir, de aspectos patológicos de las relaciones sociales y políticas, en este periodo equivale a considerar el sistema de relaciones entre pueblos y personas en su conjunto: desde los tiempos de los reinos .romano-barbáricos y en adelante, el derecho se funda en modos de acción y principios que consideran la fuerza, la violencia y el abuso como elementos válidos y decisivos en el nexo entre personas y pueblos. La presencia de los sarracenos en las costas

Los valores de la Iglesia

occidentales del Mediterráneo, que en poco tiempo van a la conquista de las costas de África del Norte, España y Sicilia, hace estallar una lucha religiosa contra las poblaciones costeras mediterráneas. En otras palabras, el bandolerismo y la piratería, en la Alta Edad Media, son parte de la sustancia de la sociedad. La única voz que propone valores diferentes es la Iglesia: ya san Ambrosio ve a los bárbaros como enemigos desprovistos de humanidad, pese a que las verdaderas razones que contraponen a romanos y bárbaros se hallan en la supremacía de éstos y en el hecho de que la sociedad romana, dividida entre una minoría de ricos y poderosos y los estratos populares, se hunde ante el nuevo estado de las cosas.

El bosque y el mar

Ahora se comprende por qué el campo y especialmente los bosques se convierten en el hábitat natural de personas y bandas que buscan la supervivencia asaltando y robando a todo aquel que transite por los caminos, grupos en los que no falta algún eclesiástico, no perteneciente a ninguna orden monacal o secular. De nada sirven los esfuerzos de la autoridad civil por hacer seguro el paso de comerciantes, ejércitos y peregrinos; la vida del bandido, no pocas veces apoyado por los habitantes de las aldeas rurales, rehúye toda imposición y se vuelve incluso indetenible por las reducidas dimensiones de las comunidades, ya que a veces no hay casi diferencia numérica entre los grupos de bandidos y las aldeas rurales.

También las rutas marítimas sufren repercusiones por las invasiones bárbaras. Apenas en los albores del año 1000 el Mediterráneo ve a las ciudades costeras recobrar importancia y regresar a su esplendor marítimo y comercial. En este periodo emergen a lo largo de las costas algunos puertos que lideran comunidades entregadas al tráfico comercial: en el Adriático surge lentamente Venecia, gracias a la pesca y el comercio de sal y de esclavos con el Oriente, donde entabla negociaciones con el Imperio bizantino; en el Tirreno son de relevancia Génova y Pisa, así como Marsella y Barcelona. En el sur de Italia aún hay bizantinos, dueños de bastiones en Nápoles y en los puertos de Apulia. Pero es sobre todo Amalfi la que con su presencia domina los mares, impone sus mercaderes y sus fondac en todo el Oriente y alienta el ingreso de mercancías preciosas en Occidente. Sin embargo, en cada uno de estos centros se echa de menos una estructura pública que regule la actividad comercial, porque los límites entre comercio y piratería son lábiles, a veces establecidos por la misma persona. En las rutas marítimas reina la incertidumbre, no sólo por el bajo nivel técnico de las embarcaciones y de las herramientas, sino también por el continuo y persistente peligro de sufrir un abordaje, de que navíos y tripulaciones enteras caigan en manos de marineros rebeldes sedientos de botín y de riquezas.

El lábil límite entre comercio y piratería

Objeto de las correrías de piratas por todas las costas de Europa son los bienes de las poblaciones costeras, que para protegerse del enemigo que viene del mar se retiran cada vez más hacia el interior; las costas se vuelven pantanosas por la falta de hombres y mujeres que las hagan habitables, atemorizados de que los piratas, sarracenos y también cristianos, los capturen para alimentar el mercado de esclavos, floreciente sobre todo en Oriente. La piratería, además de ser instrumento del comercio, es un arma en la guerra, una manera de afrontar al enemigo y de sobrevivir en situaciones en las que el ataque personal y la lucha por sacar adelante actividades normalmente lícitas, como el comercio, son regla. Piratas y corsarios hay por doquier, en cada zona, sin bandera de pertenencia y, no obstante, sin que ningún grupo citadino esté exento de mancha: los venecianos atacan las costas de Dalmacia; pisanos y genoveses conquistan y controlan Córcega, Cerdeña y las Baleares; los sarracenos no cesan de poner en la mira las costas del sur de Italia. Así, las poblaciones costeras se ven en la necesidad de defenderse por su propia mano. No son el menor de los males, por tierra y por mar, los grupos de mercenarios que llegan de los confines de Europa, como los normandos que vienen de Escandinavia, ya desembarcados en Gran Bretaña. Los normandos, especialmente en las primeras generaciones presentes en suelo italiano, tal como los antiguos bárbaros, se muestran como guerreros crueles, dispuestos a hacerse pagar con la libertad de hacer botín, de saquear y prender fuego a los bienes del enemigo en turno. El enfrentamiento nunca inactivo, la incertidumbre del poder central, la crueldad de la guerra que marcha en combates cuerpo a cuerpo, la necesidad de procurarse los recursos para vivir con el abuso, el robo y la piratería crean en las poblaciones un clima de violencia generalizada que, a su vez, perpetúa un irreductible estado de precariedad y de terror a lo desconocido y al mar abierto, por largo tiempo arraigado en el mundo occidental.

Los mercenarios

Idéntica situación de incertidumbre y de violencia se vive en los mares del Norte, donde, a partir de Escandinavia, desde la Alta Edad Media grupos de vikingos conquistan territorios con sus saqueos y correrías lejos de la madre patria, en Inglaterra y el Atlántico, e incluso en los inmensos territorios de Rusia y el Mar Negro, buscando esclavos, pieles y otros productos para el intercambio.

Véase también

Historia "Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación", p. 153; "Rutas marítimas y puertos", p. 158.

LOS MISIONEROS Y LAS CONVERSIONES

GENOVEFFA PALUMBO

Del tema de las misiones en los siglos XI y XII, ocupadas especialmente en la cristianización de las últimas poblaciones europeas del norte y del este aún paganas, es importante indagar cómo se realizaron las conversiones y si sobrevivieron las antiguas religiones, a fin de comprender el debate actual sobre las raíces de Europa. Estas conversiones ocurren bajo la influencia de las Iglesias romana y bizantina. Entre el griego y el latín, entre la liturgia occidental y la oriental, se abre camino una lengua sacra que se volverá el instrumento principal de la difusión del cristianismo: el llamado antiguo eslavo eclesiástico, al cual se tradujeron los textos sagrados, a partir del siglo IX, por obra de Cirilo y Metodio.

EL DEBATE SOBRE LAS RAÍCES CRISTIANAS DE EUROPA Y LA HISTORIA DE LAS MISIONES

En 1985 la encíclica *Slavorum apostoli,* preanunciada por la carta apostólica *Egregiae virtutis,* pone el dedo sobre el significado para Europa, que con el pasar del tiempo adquiere mayor vigor, de la obra de cristianización, iniciada en el siglo IX por Cirilo y Metodio, en las tierras ubicadas más allá del Danubio, que por muchos siglos se consideraron fuera de la *Res publica,* como lo recuerda el historiador Federico Chabod (1901-1960). Así, es en esta parte de Europa y en este periodo que se requiere iniciar los esfuerzos para comprender el tema de los misioneros y de las conversiones en los siglos que nos interesan. Muchos son, en efecto, los puntos de vista desde los que se puede partir para afrontar en términos históricos un argumento por largo tiempo cultivado sólo al interior de una historiografía providencialista y hagiográfica, como lo es la historia de las misiones; pero el punto de vista actual es precisamente el que comenzó con el debate sobre las raíces de Europa. Raíces siempre más multiformes y compuestas, incluso si son vistas sólo al interior de la cultura judeocristiana, como al interior del cristianismo mismo, cuya complejidad es subrayada por la proclamación de los dos *Slavorum apostoli* como compatronos de Europa junto a san Benito.

El proceso que lleva a los pueblos europeos a la conversión dura no pocos siglos, pues pisa los umbrales de la edad moderna —si queremos considerar como conclusión de dicho proceso la conversión del gran duque de Lituania, Jogaila, en 1386—, y la *Res publica christiana* no es el fruto de un parto indoloro. La labor evangelizadora encuentra

La labor evangelizadora

resistencia y hostilidad, incluso porque no se funda, como sucederá generalmente para las misiones fuera de la Europa de la época moderna, en el diálogo y la persuasión. La destrucción de altares paganos y la violencia contra quien rechaza la conversión son prácticas constantes, expuestas por las fuentes desde las primeras cristianizaciones. No ha de omitirse que con recurrencia, como ha sido observado, es posible hallar una conversión "epidérmica, tanto entre monarcas como, no en menor medida, entre los fieles" (Raoul Manselli, "Resistenze dei culti nella pratica religiosa", en *Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne,* 1982). También la reflexión sobre esta resistencia enriquece el debate sobre las raíces de Europa.

Ciertamente, también cierta marginalización, proveniente de la más común historiografía occidental, de los temas que atañen a esta parte de Europa puede hacer incompleto y fragmentario el debate sobre las "raíces". La *incognita tellus* que se extiende hasta los Urales y el Báltico está ocupada por pueblos eslavos y no eslavos; éstos reciben diversas influencias, como la muy relevante del Imperio bizantino, que les hace frente desde sus no siempre bien defendidas fronteras. Así, dividida entre Oriente y Occidente, entre papas y emperadores bizantinos, entre latín y griego, entre liturgia romana y bizantina, entre cristianización y resistencia de las antiguas creencias, Europa ha sido testigo de las últimas conversiones, transmitidas en parte por un nuevo alfabeto, una lengua y una tradición litúrgica propias. Estos territorios son los más expuestos a las incursiones causadas por las migraciones de pueblos, a su vez empujados por el hambre o por otros pueblos en movimiento: éxodos que trastornan el orden de los pueblos asentados, motivo de tan terribles miedos, que, como ha dicho una estudiosa, "de la antigua invocación *A peste a fame a bello libera nos Domine* se inventan invocaciones más precisas, como la de los bávaros: *Ab incursione alienigenarum libera nos Domine*" (Gina Fasoli, "Unni, Avari e Ungari nelle fonti occidentali", en *Popoli delle steppe: Unni, Avari, Ungari,* 1988).

Profundas grietas entre Oriente y Occidente

Varios son los caminos a través de los cuales marcha la estrategia misionera, no sólo hacia los eslavos occidentales, sino también hacia los orientales (en primer lugar los rusos de Kiev) y meridionales, e incluso hacia otros pueblos no eslavos del este europeo, en particular los magiares y los moldavos. Para comprender la evangelización de este periodo son particularmente importantes las fuentes hagiográficas, como testimonia una precisa revaluación histórica de la obra de los *Slavorum apostoli.* De santa Olga de Kiev (*ca.* 890-969), modelo de la santidad femenina en las familias reales, quizá con mayor fuerza en la Europa del este que en la del oeste, pasando por san Adalberto de Praga (*ca.* 956-997), san Vladimiro de Kiev (*ca.* 956-1015); de san Esteban de Hungría (*ca.* 969-1038, rey de 1000/1001) a san Simeón de Serbia (1114-1200) y su hijo san Sava (*ca.* 1170-1235), fundador de la Iglesia auto-

céfala* de Serbia y patrono del país, las historias de santidad atraviesan buena parte de la política, la cultura, el arte y, por supuesto, la historia de la Europa oriental no menos que la de la occidental, en los siglos que aquí nos conciernen. La progresiva asimilación de los pueblos del norte de Alemania y, cruzando el mar, de la península escandinava, el centro y el este europeos, así como del sur balcánico, es profundamente incomprensible sin las historias de estos santos. Así pues, es de estas fuentes desde donde se debe partir, releídas mediante los instrumentos de una renovada hagiografía científica y con el apoyo de estudios especializados en las diversas lenguas en las que los textos nos han llegado. Aquí sólo se intentará trazar las líneas generales de estas últimas misiones hacia los pueblos destinados a formar Europa. Entre las estrategias misioneras, empleadas no con poca frecuencia incluso por los santos, están los bautismos y matrimonios reales. No sólo Bizancio practica, con su proverbial habilidad diplomática, estrategias de matrimonios de la realeza con conversos recientes, sino que estos últimos buscan cada vez más numerosas alianzas matrimoniales incluso con el mundo europeo occidental. En estas estrategias juega un papel decisivo el concepto de santidad, el cual, si se analiza con detalle, podría decirnos mucho de estas cristianizaciones y, naturalmente, de la importancia que también las mujeres tuvieron en ellas, muchas veces más cultas que los hombres a los que estaban destinadas. Pero vayamos por orden.

Últimas misiones

A la par de una de las pautas principales con que se desarrolla la cristianización de finales del siglo X, puntualmente la del este europeo, se mueven, como se dijo, el mundo bizantino y los misioneros de los territorios alemanes ya cristianizados: obispos venidos de Passau realizan conversiones y bautismos entre la realeza no menos de cuanto se hace en Constantinopla, donde el contacto con los magiares —también para "utilizarlos" contra los búlgaros— está en pleno aumento. Hacia la primera mitad del siglo X tiene lugar el bautismo de dos líderes magiares, Bultus y Gyula, quien gobernaba el sudeste de la región más o menos correspondiente a la actual Hungría. Éste, a través del matrimonio de una hija suya con Geiza, jefe de la región occidental, impulsa el arribo de misioneros bizantinos al país. No obstante, para el comienzo de una fase de evangelización, que abrirá nuevas prospectivas también al papado, es fundamental la derrota de los húngaros en 955, junto al río Lech, cercano a Augsburgo, dirigida por Otón I (912-973, emperador desde 962). Los magiares, obligados a establecerse en la llanura panónica, dan la impresión de estar listos para entrar en la grande y animada familia de la *christianitas* europea. Ingreso que se da ante todo con la generación sucesiva, testigo de la conversión del hijo

Hacia Europa del Este

* Es decir, que el obispo no responde a ningún otro obispo de rango mayor, pero sí se mantiene una plena comunión (los puntos esenciales de la doctrina coinciden) entre esa Iglesia y un primado o patriarcado. [T.]

de Geiza, Waik, quien desposa a Gisela, hermana del futuro emperador Enrique II *el Santo*. Waik, bautizado como Esteban, en el año 1001 recibe del papa la corona real. Más tarde promulga una legislación que contribuye a cristianizar al país, lo que le hace ganar, a su muerte, la santidad. Se trata del famoso san Esteban, rey de Hungría, que poco antes de morir, en 1038, ordena que cada aldea construya una iglesia y coopere para su mantenimiento. Al respecto, Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), en los *Historiarum libri cinque* (edición de J. France, 1989), alaba a los magiares porque, pese a que estaban habituados a saquear con crueldad, donaban voluntariamente sus bienes para la gloria de Dios.

Matrimonios, bautismos y estrategias femeninas

También los rusos de Kiev están listos para la conversión. El camino que los llevará al cristianismo será obra (de conformidad con una rica tradición eslavo-escandinava "en femenino") de una mujer, que no sólo se convertirá, sino que será reconocida incluso como santa: Olga, princesa de Kiev. Que la conversión tenga aspectos económicos de no poca importancia es cosa conocida, pues cuando Olga se pone en camino, en 957, hacia Constantinopla para recibir el bautismo, va acompañada de una delegación de comerciantes, esperanzados en hacer negocios con el rico Imperio bizantino. Pero la conversión tiene también otros objetivos: el rito de conversión, la elección del nombre y los actos que siguen al hecho son elementos esenciales para comprender la naturaleza histórico-política, ya no sólo genéricamente cultural, de estos sucesos. Precisamente el bautismo de esta princesa, por ejemplo, se describe en las fuentes bizantinas con la escrupulosidad de quien entiende en qué medida cada detalle, sin excluir la riqueza del ceremonial, puede encaminar hacia una religión u otra. Sabemos que Olga, de origen escandinavo (cuyo nombre, según aquella lengua, significa justamente "la santa"), escoge el nombre cristiano de la emperatriz que hace de madrina, Helena, que era también el nombre de santa Helena (*ca.* 248-328), madre de Constantino *el Grande* (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306); santa que, según la tradición, con el descubrimiento de la Vera Cruz había dado inicio al cristianismo "de los objetos", fundamental para la construcción de la cultura y el arte europeos. De regreso en Kiev, Olga erige la iglesia de Santa Sofía, nombre que repite el de la basílica Hagia Sophia de Constantinopla, cuyo más antiguo núcleo había sido construido precisamente por orden de Constantino *el Grande*. Olga parece haber heredado de Bizancio la habilidad diplomática: desde Kiev manda una embajada a Otón I; el emperador envía, en respuesta, a Adalberto, futuro obispo de Magdeburgo, quien morirá en 981, destinado a ser canonizado, tal como su célebre homónimo Adalberto de Praga, muerto casi 20 años más tarde. La cristianización de la Rus

Habilidades diplomáticas

de Kiev se interrumpe brevemente bajo el gobierno del hijo de santa Olga, pero continúa su camino con la generación siguiente: el nieto de la santa, Vladimiro, pasará, tras el bautismo y el matrimonio, de ejemplo de transgresor y pecador a modelo de príncipe santo. Él, que será llamado Ravnoapostolny ("El que camina con los Apóstoles"), recibe honores desde Constantinopla, e incluso se le envían los atributos imperiales del *basileus,* de lo que es signo el calzado rojo, famoso por las miniaturas. Vladimiro contrae matrimonio con Ana, hermana del emperador de Constantinopla, Basilio II (957-1025). Tras el matrimonio, Vladimiro continúa con la estrategia matrimonial que coloca en diversos tronos europeos a doncellas, como se ha dicho, a menudo mucho más cultas que los maridos. El hijo de Vladimiro, Yaroslav I *el Sabio* (978-1054), por lo que sabemos, también hace que sus hijas estudien; luego las entrega como esposas a varios monarcas, entre los que están Andrés I de Hungría, *el Católico* (1020-1061, rey de 1046 a 1060), y Enrique I de Francia (1008-1060, rey a partir de 1031). La familia cristiana europea encuentra en Vladimiro un aliado duradero: los que pueden considerarse sus herederos dominarán un inmenso territorio, tras recibir, a la caída de Bizancio, la Tercera Roma, es decir, Moscú, destinada también, como Vladimiro *el Santo,* a "caminar con los Apóstoles". Tan es así que incluso la tradición de los cronistas del siglo XII se basa en gran parte en versiones apócrifas que mencionan una Rusia ya cristianizada en los tiempos de Andrés *el Apóstol.*

Al inicio del siglo XI la Gran Moravia, como se llamaba a la tierra en la cual se había desarrollado la misión de los Apóstoles de los eslavos, Cirilo y Metodio, que comprendía sustancialmente Bohemia, Moravia y Eslovaquia, no es más que un recuerdo. Una de las consecuencias del hundimiento de esta unidad "política y eclesiástica" fue la escisión de los pueblos que la habían formado: una parte del territorio se divide entre Bohemia y Polonia; otra, hacia 1030, termina bajo el reino de Hungría. La escisión da lugar, para las partes oriental y occidental, al Estado de los Premislidas, que ocupa, en los siglos XI y XII, aproximadamente la Bohemia moderna; Eslovaquia, a su vez, pasa a formar parte del territorio húngaro. Esto último será así por más de un milenio, como afirma un historiador que, para el caso, también añade que este periodo es "uno de los más difíciles y menos conocidos" en la historia del este europeo (Felix G. Litva, *La storia religiosa dei cechi e degli slovacchi: quadro storico generale, problemi storiografici e fonti ufficiali,* en *Storia religiosa dei cechi e degli slovacchi,* edición de L. Vaccaro, 1987).

La división de la Gran Moravia

La tradición misionera oculta, en la historia de algunos santos que desempeñaron un papel fundamental en el proceso de cristianización de estos países, en la larga duración y la raigambre popular de su culto, así como en las fuentes hagiográficas, muchas de las razones que guían las elecciones culturales y políticas acerca de la pertenencia al mundo griego o romano, mismas que contribuyen, como para los rusos de Kiev, a definir identidades culturales y políticas aún hoy presentes en Europa.

Misiones, santidad y resistencia a la conversión

El aspecto más interesante de la cristianización llevada a cabo por los discípulos de Cirilo y Metodio, quienes, bajo la guía de Clemente (?-916), primer obispo de lengua búlgara y también santo, se habían refugiado en Bulgaria, desde donde su labor se extendió posteriormente, es el hecho de que llevaron consigo los libros sagrados, traducidos a un eslavo eclesiástico que los esfuerzos de estos misioneros consagraron como lengua de liturgia, comprensible para el pueblo y destinada a permanecer por largo tiempo. El fruto del trabajo de los dos hermanos fue salvado por los búlgaros, quienes más tarde lo compartieron con rusos y serbios y en parte con los rumanos, aunque es más difícil documentar el papel de estos últimos, visto que sus escritos en eslavo eclesiástico más antiguos datan del siglo XIV. El lugar donde el encuentro entre cristianismo y mundo eslavo resulta más fructífero quizá sea el Monte Athos, lugar en el que se reencuentran y se combinan muchas de las identidades culturales que ya habían tenido contacto en el proceso de cristianización de Europa oriental. Allí, en el monasterio búlgaro de Zografou, en el ruso de San Pandeleimonos y en el serbio de Hilandar, se traducirán del griego al eslavo eclesiástico todos los textos religiosos de importancia mayor.

El ambiente con el que los misioneros están en contacto se halla muy diversificado desde el punto de vista histórico-político. Dicho con simpleza, mientras la conversión de la Rus de Kiev se va definiendo más hacia Oriente, como se ha visto, los otros países hacia los que se dirigen los misioneros son los territorios moravos, eslovacos y los de la región alrededor de Cracovia; de esta última, tras la derrota de los magiares por obra del sacro emperador a mitad del siglo X, se apoderó Boleslao I de Bohemia (*ca.* 909-967/973), quien asesinó a su hermano, el príncipe y después patrono de Cracovia, san Wenceslao.

El papel de la mujer

Pese a ello, será gracias a Boleslao, favorable a las misiones, que la evangelización podrá avanzar a través de una cautelosa política en la que, tal como en la Rus de Kiev, las mujeres juegan un papel de primer orden, al lado de hombres que muy pronto serán elevados a los altares. Esta política no sólo hará progresar la cristianización de Bohemia y Polonia, sino que la encaminará hacia el papado, signo de la "pertenencia" de Polonia al Occidente. Así, Boleslao primero entrega como esposa a su hija Dobrawa al duque de Polonia, Miecislao I, convertido al cristianismo gracias a ella; después envía a su otra hija a Roma para obtener del papa la institución de obispados de sumisión directa a la Santa Sede. Polonia adquiere de inmediato su primer obispo en Poznan, mientras que en Praga se funda un monasterio de benedictinas, cuya abadesa será la hija de Boleslao, Mlada. Más tarde se fundarán otros dos obispados: el de Praga y el de Moravia. Con el nombramiento como obispo de Praga de Adalberto (*ca.* 956-997), futuro santo, la sede morava se incorporará a la praguense.

Adalberto, obispo de un territorio inmenso, se dedicará a la labor de conversión que lo hará consagrarse patrono de Bohemia, Polonia, Hungría y Prusia. Su obra, como veremos, iniciará con los vecinos magiares y culminará, trágicamente, con las poblaciones aún paganas de Danzig (actual Gdansk). Alrededor de este santo, que entra en el modelo de santo obispo medieval, aunque con cierta ambigüedad, se articulan las primeras e interesantes noticias acerca de Bohemia y los territorios hacia los que se dirigen las misiones. Adalberto, llamado en checo Vojtěch, es causa de un debate que puede hacernos comprender cuáles son los motivos que provocan las desavenencias entre el cristianismo y ciertas costumbres de estos pueblos europeos, como, por ejemplo, la poligamia, que éstos no quieren abandonar. Baste pensar que el padre de san Adalberto había tenido numerosas esposas oficiales. Para considerar el valor político de este santo se puede recordar que durante una peregrinación a su tumba, en Gniezno, Otón III (980-1002, emperador a partir de 983) concede a Boleslao de Polonia (*ca.* 966-1025, rey desde 992) en el año 1000 el título de *Frater et Cooperator Imperii.* Al mostrar los vínculos entre bautismo, santidad y realeza, la tradición atribuye al santo el bautismo de Géza de Hungría y de su hijo. La labor del obispo es continuada por sus discípulos: en 1009 Bruno de Querfurt es martirizado, tras haber recorrido tenazmente Ucrania y Suecia.

El santo polígamo

Como se dijo, Adalberto muere entre las tribus paganas de Pomerania (literalmente, "costa del mar"), topónimo que, como tantos otros, demuestra desde lejos su origen en los grupos eslavos occidentales que habitaron la zona. Y, efectivamente, se trata de los eslavos más occidentales, que hoy la historiografía tiende a identificar con el nombre que reciben en algunas crónicas alemanas antiguas: vendos. Al respecto de estas poblaciones, dos son las rebeliones más importantes causadas por el rechazo a la cristianización en proceso: una, en los años ochenta del siglo X; la otra en 1066. Ambas rebeliones llevan a reflexionar sobre la capacidad de resistencia de un paganismo profundamente arraigado que dejará huellas en Europa. Sólo hasta ya entrado el siglo XII el paganismo de los vendos será, al menos en parte, derrotado, cuando el más respetado líder de Pomerania, Vratislao, bautizado en prisión aún siendo joven, se alíe con los conquistadores polacos y promueva la fe entre los otros líderes, a fin de proteger las misiones en el país dirigidas por otro obispo célebre, también santo, Otón de Bamberg (*ca.* 1060-1139). Vratislao se asegura así un poder de larga duración: sus descendientes gobernarán Pomerania dutante cinco siglos. A los esfuerzos de Otón de Bamberg sigue, en 1134, la campaña militar de Erico II de Dinamarca (?-1137, rey desde 1134), quien conquista la isla de Rügen, reducto del culto pagano; sin embargo, en esta zona la cristianización no echa raíces y el culto pagano logra prevalecer. Tan es así, que san Bernardo de Claraval (1090-1153) convoca a la "Cruzada del norte" contra los eslavos del Elba: en una carta de 1146/1147 manda llamar a obispos y príncipes del

Muerte en Pomerania

imperio para que hagan la guerra a los paganos eslavos. En 1168 una segunda campaña danesa destruye los templos paganos y reactiva el programa de evangelización, con la construcción de numerosas iglesias y la colocación de sacerdotes. Los eslavos son finalmente vencidos, pese a que la antigua cultura, a través de caminos que sólo florecen en parte, continúa existiendo. Resultaría interesante, aunque aún difícil, conocer cuáles son las huellas de estas creencias que se mantienen después de la conversión típica de esos tiempos, pues no sólo es imperfecta, sino que, en muchos casos, está dirigida sólo a los líderes tribales.

En lo que respecta a la península escandinava, la conversión de Noruega se remonta tradicionalmente al rey Olaf I (963-1000, rey desde 995); en el siglo XII también Suecia está cristianizada, mientras que Dinamarca, donde especialmente Canuto *el Grande* (*ca.* 995-1035, rey a partir de 1016) ha alentado la difusión del cristianismo, obtiene en 1104 la autonomía de su Iglesia respecto de Alemania. Finlandia continúa siendo esencialmente pagana.

Misiones, unidad y diversidad en Europa

Aunque Vladimiro de Kiev no sólo funda iglesias, sino que también se preocupa de la educación en la fe de sus hijos ("Mandó traer a los hijos de las familias más elevadas y los hizo instruir", como cuenta la *Crónica de Néstor*),* no siempre los súbditos siguen a sus soberanos por el camino de la evangelización: san Godescalco, de una tribu de vendos, es asesinado en el curso de la revuelta de 1066; en similares circunstancias el obispo irlandés de Mecklemburgo, Juan, es torturado y decapitado, mientras que en Ratzburgo lo es el monje Ansuero y sus compañeros *lapidati sunt,* como se lee en el capítulo XXII de la *Chronica Slavorum* de Helmoldo de Bosau.

Torturas y lapidaciones

De las escasas noticias sobre estos pueblos, parece comprenderse que en muchas poblaciones el paganismo —mejor sería decir los paganismos— estaba aún muy difundido. Si nos preguntamos cuáles eran en realidad estas creencias, propagadas en los siglos de las últimas conversiones, y qué fuerzas se oponían a la cristianización, hemos de confesar que sabemos verdaderamente poco. A propósito de los vendos, por ejemplo, sabemos que la nueva religión era obstaculizada por una casta sacerdotal que cada año sacrificaba a los dioses una persona escogida "al azar". También sabemos que algunas de estas tribus adoraban al dios Svantovit y tenemos noticia de algunos detalles de su culto; alguna información nos ofrece las *Gesta Danorum* (en Régis Boyer, "Le religioni nordiche e della Germania del Nord", en *Atlante delle religioni,* ed. de Giovanni Filorano) de Saxo Grammaticus (*ca.* 1140-*ca.*1210).

* Se trata de la primera historia de la Rus de Kiev, que va desde 850 hasta 1110. Está escrita en antiguo eslavo oriental y data de 1113. [T.]

Este personaje describe los ritos e informa que todo hombre y mujer debía pagar cada año una moneda como tributo a la adoración del ídolo; también se le asignaba a éste un tercio del botín de guerra, si se creía que la divinidad había intervenido en ella. Para medir la profundidad de la conversión, naturalmente la discusión debería ser mucho más amplia, no sólo para abarcar las diversas poblaciones, sino también para tocar aspectos más allá de las creencias o los ritos, como el mítico-simbólico. Sobre la coexistencia de símbolos cristianos y precristianos, por ejemplo, más que las fuentes escritas pueden ser de ayuda los testimonios arqueológicos o iconográficos; piénsese, para poner un mínimo ejemplo, en los amuletos eslavos que unen antiguos símbolos solares con la iconografía cristiana de la Virgen.

En la primera mitad del siglo XII, después de que los eslavos abandonan los territorios que habían ocupado en Alemania para desplazarse más hacia el este, muchas tierras sin cultivar se quedan disponibles para establecer asentamientos productivos. En el gran crisol europeo de la formación de las varias unidades políticas y de la economía rural el cristianismo juega un papel de primer plano: Helmoldo de Bosau refiere que el margrave de Brandemburgo, Alberto I *el Oso*, "cuando los eslavos gradualmente comienzan a reducirse en número *(deficientibus sensim Slavis)*, mandó llamar a Utretch y a otros lugares a lo largo del Rin a los pueblos que vivían cerca del océano: holandeses, zelandeses y flamencos, a quienes hizo desplazarse en gran número". Estos asentamientos de recién llegados resultan ser una excelente decisión: con su llegada se multiplican las iglesias y el diezmo aumenta; los obispados de Brandemburgo y Havelburgo se fortalecen con el arribo de extranjeros, mientras que los eslavos son derrotados y expulsados. La fuerza misionera acompaña la acción militar: los territorios se pueblan también de órdenes religiosas, que construyen abadías y monasterios e impulsan la economía cultivando los campos. En primera línea están cistercienses, agustinos, premostratenses y, más tarde, franciscanos y dominicos. Además de ser misioneros y portadores del Evangelio, obispos y frailes se encargan de la educación y, por así decirlo, de la domesticación para el trabajo, al mismo tiempo que son administradores de economías locales y a veces regionales.

La economía rural

El *Magdeburg Aufruf* ("Llamado de Magdeburgo"), que se remonta a la primera mitad del siglo XII, escrito para reclutar voluntarios en contra de los vendos, no sólo recuerda las torturas que sufrieron los cristianos a manos de los paganos de la zona y los sacrificios humanos hechos a Pripegala, divinidad pagana, sino que, con el ejemplo de los cruzados, mucho dice acerca de los inciertos confines teóricos entre términos como, precisamente, "cruzada" y "misión". Esta distinción, dicho sea de paso, aquí se ha dado por sentada; pero, para comprender la importancia de algunos lugares y de las representaciones artísticas de ciertos monumentos de la historia de Europa, como la abadía de Vézelay, resulta verdaderamente problemática. El Llamado,

como quiera que fuere, presenta un interesante paralelo entre beneficios materiales y espirituales: "Ésta es una oportunidad para que ustedes salven sus almas y adquieran… una tierra más fértil" (Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity,* 1999).

Si al final de estas anotaciones nos interrogamos sobre las transformaciones que la cultura cristiana, propagada por los misioneros y en particular por su patrimonio de textos escritos, pudo haber producido en el vasto y diversificado universo de esta zona de Europa, uno de los más interesantes cambios que podemos poner de relieve es ciertamente el creado por la escritura misma. No porque se comparta una u otra escritura, sino porque, gracias al intercambio mismo de un legado escrito, en la trama del cual se integra la historia de un pueblo, las varias identidades de esta amplia zona europea se fueron precisando y fortaleciendo. La historia bíblica, como ya había ocurrido en Occidente y más tarde se intentará hacer en el Nuevo Mundo, ofrece un elenco preciso de referencias a una historia global en la que todos, sin importar pueblo de origen ni lengua materna, pueden encontrar sus raíces. Así se puede entender por qué la *Crónica de Néstor* inicia su narración en la época posdiluviana, que con la subdivisión entre Sem, Cam y Jafet y la caída de la Torre de Babel marcaba el comienzo del tiempo histórico para las crónicas occidentales. La "fábula eslava" —nos dice la *Crónica*—, al igual que todas las lenguas, nace de la destrucción de la Torre de Babel; los eslavos, y todos los europeos, tienen su origen con Jafet. Es así que, en la escena de la historia bíblica, toda Europa, la oriental y la occidental, por vez primera ha encontrado unidad.

Transformaciones culturales

Véase también

Historia "Los pobres, los peregrinos y la asistencia", p. 189; "La vida religiosa", p. 228.

ÓRDENES RELIGIOSAS

ANNA BENVENUTI

Las órdenes monásticas se consolidan en el siglo* IX *mediante un proceso de integración a la* Regla *de san Benito y se perfeccionan en el siglo* XII *con nuevas formas de congregación monástica y canonical. Esto es consecuencia de la desenfrenada proliferación de proyectos religiosos, para los que es difícil no sólo establecer un parámetro a fin de precisar su pertenencia a las* ordines *"clásicas", sino también trazar un límite bien definido entre lo laico y lo religioso en su naturaleza. El resurgir de la vida ermitaña, ya existente en el siglo* XI*, se manifiesta ahora bajo ideales de

pobreza y de vida comunitaria. A este problema el IV Concilio Lateranense, primero, y el Concilio de Lyon II, después, intentan poner remedio con una especie de racionalización de la multitud de órdenes mendicantes.

Las órdenes monásticas y canonicales

El concepto de "orden" aplicado al sistema monástico se consolida gracias a las reformas carolingias, cuando el sistema cenobítico desarrollado en Europa experimenta un proceso de integración a la *Regla* de san Benito, *ordo monasticus* por excelencia. Convencido de su superioridad moral sobre todas las otras formas de vida religiosa, el clero regular elabora una jerarquía del mundo —codificada ya a finales del siglo X—, en la que se pone a sí mismo por encima de todo lo demás. A esta presunción de preeminencia se opone la conciencia institucional de los obispos, quienes, como Adalberón de Laon (*ca.* 947-1030), reivindican la supremacía del *ordo canonicus*.

Entre los siglos X y XI el orden monástico es el *status symbol* de la perfección espiritual a ojos de los fieles. La influencia que ejercen los ideales religiosos del cenobitismo sobre la sociedad, a partir de la era gregoriana, se refleja también en los ambientes clericales, que adoptan, más sistemáticamente que en el pasado, formas de vida en comunidad bajo reglas específicas para el mundo canonical *(Regula canonicorum)*. En el siglo XII el concepto de *ordo* se integra al de *religio;* juntos definen los nuevos experimentos de carácter federal del monacato reformado, con sus prioratos dependientes de una abadía madre: son los orígenes de una forma de congregación que se perfeccionará en los siglos siguientes, pero que ya es visible, además de en el caso de Cluny, con los cistercienses y su original estatuto de propósitos más que de normas (la *Charta caritatis*). Esta movilidad experimental evidencia un cambio semántico activo en el empleo del término *ordo,* que madura en el curso del siglo XII, cuando ya no indica una forma de vida determinada por una regla, definida por las *consuetudines,* sino una verdadera organización que vincula diversos centros religiosos mediante la interdependencia.

Ordo *y* religio

Las nuevas órdenes

Las instituciones de regla monacal surgidas entre el final del siglo XII y los inicios del XIII revelan el éxito de esta modalidad institucional. Aunque la orden monástica y la orden canonical son "realidades culturales", producto de la "suma espiritual" de todos y cada uno de los centros religiosos unificados mediante una regla y costumbres similares, estos últimos, sin embargo, no reconocen un origen común —razón por la que ni san Benito (*ca.* 480-*ca.*

560) ni san Agustín (354-430) se consideran sus fundadores—. No obstante, las congregaciones, ya maduras en el siglo XII, sí reconocen a la "casa madre" como el centro gravitacional, que las instituye y les otorga identidad, frecuentemente originada gracias al carisma de un iniciador, capaz de atraer hacia sí a nuevos adeptos. Los padres fundadores de muchas de estas nuevas familias espirituales "ensanchadas" se volverán sus epónimos, como san Romualdo (*ca.* 952-1027), para los camaldulenses; san Juan Gualberto (*ca.* 955-1073), para los vallombrosianos; san Bruno (*ca.* 1030-1101), para los cartujos; san Esteban de Muret (1040/1050-1124), para la orden de Grandmont; san Norberto de Xanten (*ca.* 1080-1134), para los canónigos regulares premostratenses, o la tríada constituida por san Roberto de Molesmes (*ca.* 1028-1111), san Esteban Harding (*ca.* 1060-1134) y, sobre todo, san Bernardo (1090-1153) para los cistercienses —sin contar los experimentos de carácter canonical llevados a cabo por diversos reformadores, como Roberto de Arbrissel (*ca.* 1047-1117), en Fontevraud; san Bernardo de Tiron (1046-1126) o Vital de Mortain (?-1122), en Savigny—. La posibilidad de crear un *lignum* genealógico entre el fundador y su descendencia religiosa se hará más evidente con las órdenes fundadas a partir del siglo XIII.

El siglo XII produce tal cantidad de proyectos de regla monástica que es difícil no sólo establecer el grado de pertenencia de éstos a las categorías "clásicas" de las *ordines* monásticas o clericales (como evidencia el crecimiento de las comunidades de canónigos reglares, especialmente las dedicadas a la asistencia o a la cura médica, a su vez destinadas, en ocasiones, a tener brazos misioneros o militares), sino también trazar un límite bien definido entre lo laico y lo religioso en su naturaleza, como es particularmente evidente en el resurgimiento de la vida ermitaña, ya en marcha en el siglo XI. Más tarde el mundo canonical intentará, como se deduce de la labor de clasificación de Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, papa desde 1227), identificar los términos jurídicos idóneos para marcar las diferencias entre las órdenes religiosas. Es una tarea de homogeneización que revela la existencia de amplias zonas de indeterminación y de recíproca similitud entre las instituciones de vida monástica regulada surgidas entre los siglos XII y XIII. Este problema será un tema importante en la reestructuración de la vida religiosa promovida a inicios del siglo XIII.

Las órdenes mendicantes

La característica principal de este estallido espiritual es una constante referencia a la Iglesia primitiva y a sus ideales de pobreza y de vida comunitaria. A éstos se remite el conjunto de *religiones novae* originadas en la primera mitad del siglo XIII, comprendidas bajo la —por muchas razones ambigua— definición de "órdenes mendicantes". Éstas se caracterizan por el voto de

renuncia a todo tipo de posesión material, ya sea personal o comunitaria (con las consecuentes tendencias a la mendicidad o al trabajo ocasional), a fin de conciliar la vida bajo una regla con el ministerio sacerdotal, de crear una pastoral de tipo misionero y social-caritativo (realizada, las más de las veces en las ciudades en disputa con la propaganda herética), de escindirse de la autoridad eclesiástica local y de centralizar la estructura de la orden de manera que sea posible coordinar la distribución territorial de los conventos. Particularmente hábiles en la predicación y en la guía de las almas, y por lo tanto capaces de encauzar eficazmente hacia la ortodoxia, los mendicantes son actores importantes en el proceso de limitación de la autonomía de los centros eclesiásticos locales y de la centralización de la autoridad papal, ya en marcha desde la era gregoriana y perseguida con éxito por Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198). En este largo pontificado, pese a que se había autorizado el nacimiento de numerosas órdenes (como los trinitarios, los humillados, los valdenses convertidos y los Caballeros de Santiago), se evidencia la tendencia a limitar la proliferación de órdenes que había caracterizado el final del siglo XII. Este objetivo, confirmado por las restricciones de la XIII constitución del IV Concilio Lateranense (1215) en materia de nuevas *religiones,* no logrará, sin embargo, contener la "creatividad" espiritual del tiempo. En las décadas siguientes una serie de derogaciones pontificias permite, por ejemplo, la progresiva integración al mundo canonical de la Orden de los Frailes Menores (franciscanos) y de la Orden de Predicadores (dominicos), gracias al empleo de una práctica de reconocimiento muy efectiva —como lo fue con los premostratenses y los cistercienses—, que no prevé necesariamente la formulación de una nueva regla, sino simplemente una adaptación mediante constituciones específicas ya aprobadas. Con este recurso, en 1235 Gregorio IX reconoce la Orden de la Merced de Barcelona, encuadrándola en el *lignum* de la regla de san Agustín; lo mismo hará más tarde, en 1255, Alejandro IV (?-1261, papa desde 1254) con los *milites* del Hospital de San Lázaro de Jerusalén. A pesar de la frecuencia de este *escamotage,* que también en el pasado había demostrado su versatilidad —al permitir, por ejemplo, la proliferación en el siglo XII de un número impresionante de fundaciones hospitalarias o militares asimiladas al *ordo canonicus,* gracias a la imposición de la *Regla* de san Agustín—, ya en la década siguiente al IV Concilio Lateranense Roma reconoce oficialmente otras formas de congregación: en 1226 Honorio III (?-1226, papa desde 1216) aprueba la regla de los carmelitas ermitaños, lo que lleva a una extraordinaria difusión de esta orden desde Palestina hasta Occidente. En 1256 Alejandro IV acoge bajo la protección pontificia a la nueva comunidad de los Siervos de María; el mismo año ratifica la unificación de un grupo de órdenes monásticas y eremitas (los ermitaños negros de Toscana, los guillermitas, los eremitas de Juan Bueno, los de Brettino, los del Monte Favale y los Pobres Católicos de Lombardía), con el

Renuncia a lo material

El recurso de Gregorio IX

Proliferación de las órdenes mendicantes

propósito de crear la enorme Orden de Ermitaños de san Agustín. A 30 años de las decisiones del Concilio Lateranense continúa sin resolverse el punto fundamental del problema: la excesiva variedad de congregaciones reglares y el necesario reconocimiento de precisos votos de pobreza, lo que implica una creciente tendencia a la mendicidad y el vagabundeo de los ermitaños en la religión.

Los intentos de racionalización

Debido a la persistencia del problema —especialmente en el marco del ya entonces irremediable conflicto entre reglares y seculares, del que será máxima expresión la Universidad de París—, el Concilio de Lyon II (1274) confirma las restricciones ya promulgadas en el IV Concilio Lateranense, mediante una onerosa intervención en el voto de pobreza y en las exenciones concedidas a los mendicantes. En virtud de tales disposiciones, todas las *religiones novae* que exigen la renuncia a lo material, surgidas a partir de 1215, son obligadas a someterse a las reglas aprobadas con anterioridad, con la única excepción de los dominicos y los franciscanos; los agustinos y los carmelitas sobreviven sólo bajo ciertas condiciones, mismas que serán eliminadas definitivamente por Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294), gracias a una serie de intervenciones previas realizadas por Honorio IV (1210-1287, papa desde 1285) y Nicolás IV (1227-1292, pontífice a partir de 1288). Por su parte, los servitas, los celestinos y los frailes de la penitencia de Jesucristo (o frailes del Saco, tercera gran familia mendicante después de los dominicos y los franciscanos) son borrados de la historia, junto con sus ramas femeniles. Se salvan, por el contrario, los humillados, cuya articulación normativa, iniciada en época de Inocencio III y confirmada por Gregorio IX, no escapa de la tradición benedictina o canonical, a pesar de las especificidades de sus costumbres. Corren con la misma suerte otras congregaciones menores, pero de gran fortuna en Europa, como los Siervos de la Beata Virgen Madre de Cristo, los canónigos reglares de la penitencia de los Beatos Mártires —nombre con el cual se sintetiza la transversalidad de las congregaciones mendicantes al interior del orden canonical— y los poco conocidos crucíferos, quizá asimilables a la diversificada categoría de las órdenes militares hospitalarias. Otras congregaciones —como la de los Apóstoles— son definitivamente anuladas; a sus adeptos sólo les queda escoger entre la muerte institucional o la radicalización heterodoxa del voto de pobreza.

El Concilio de Lyon

Una vez que se restableció el equilibrio, mellado por la proliferación de órdenes mendicantes, gracias a la acción del clero secular, la *reductio* de Lyon, al confirmar el estatus especial de dominicos y franciscanos ante la "desenfrenada multitud" de sus homólogos y competidores, resuelve en primer lugar el problema de la *nimia similitudo* entre las órdenes, al mismo tiempo que hace frente, con la drástica eliminación de tantas familias religiosas,

al grave problema del conflicto con el clero diocesano. Presionado por el episcopado y por el poder espiritual y cultural de dominicos y franciscanos, el papado no logra concretar sus objetivos en las reformas a las congregaciones reglares, por más que se empeñe en ello —especialmente con las órdenes militares—; debe contentarse con el no secundario resultado de una redefinición del concepto en el ámbito canonical de *regulares personas,* derivado de una efectiva represión del desorden causado por el voto de pobreza y del incontrolado vagabundeo de muchos religiosos.

Así pues, se puede sostener que con el término genérico de "órdenes mendicantes" se hace referencia a una morfología institucional producida en las décadas centrales del siglo XIII, ya sea mediante el reconocimiento papal de nuevas reglas, ya sea gracias a la adopción de costumbres particulares relacionadas con la organización interna y con el voto de pobreza, en lo que respecta a las órdenes antiguas; en cuanto a las surgidas tras el Concilio de Lyon, en esta categoría entran sólo los dominicos y, en un grado de subordinación, los franciscanos. Tal legitimación no proviene de las características específicas de su fisonomía religiosa —poco distinguible de otras congregaciones contemporáneas—, sino de la recién adquirida capacidad de autorrepresentarse y de llamar la atención de la curia o del papado mismo.

Visibilidad y privilegios

La progresiva visibilidad conquistada por otras comunidades reglares —como es el caso evidente de los servitas y también de los olivetanos— traerá consigo, además de los privilegios compartidos y de las exenciones originariamente previstas para los herederos de santo Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-1221) y de san Francisco de Asís (1181/1182-1226), una asimilación *de facto,* si no *de iure,* de su condición. Esta orientación será más tarde confirmada, ya en la edad moderna, cuando una serie de intervenciones papales agreguen al círculo de los mendicantes (dominicos, franciscanos, agustinos y carmelitas) tanto órdenes antiguas, como los de los trinitarios y los mercedarios (ambas creadas en la época de las cruzadas con la finalidad de rescatar a los cristianos prisioneros de musulmanes), como las recientes, por ejemplo los Siervos de María, los jesuitas y, más tarde, los mínimos.

El *work in progress* de la Reforma

Vienen, junto a este proceso de revisión, las intervenciones radicales para una renovación del mundo monástico tradicional, que, independientemente del estatus de mendicante, había sido causa de otras disgregaciones en los territorios de la Iglesia secular, pues mantenía las exenciones y los privilegios contra los que inútilmente habían despotricado los maestros seglares de la Universidad de París. Los años treinta del siglo XIII están profundamente marcados por la ráfaga de reformas monásticas promovidas por el cisterciense Benedicto XII (1280/1285-1342, papa desde 1334), quien,

Las reformas monásticas

elevado al solio pontificio, inicia al siguiente año su propia orden; prosigue en 1336 con los benedictinos, sin descuidar a los franciscanos ni a los canónigos regulares agustinos (1339). Esta reorganización general del tejido formado por las congregaciones reglares no se acaba con su pontificado, sino que continúa, en la cuarta década del siglo, con Clemente VI (1291-1352, sumo pontífice a partir de 1342), quien en 1346 lleva a término la reforma de los Siervos de María —a quienes Urbano VI (*ca.* 1320-1389, papa desde 1378) concederá en 1380 la plena autonomía respecto de la autoridad ordinaria y la inmediata subordinación a la Santa Sede—. Más tarde el papado autoriza la existencia de otras comunidades, como la orden paulina o los ermitaños de san Jerónimo de Fiesole, fundados por el beato Carlo da Montegranelli (1330-1417); formaliza la actualización de los sistemas de gobierno interno de las órdenes, como en 1374 Gregorio XI (1329-1378, papa desde 1370) hace con los dominicos, o legitima la práctica con la que se habían promulgado constituciones particulares, a fin de promover las congregaciones reglares del Tercer Orden. Durante todo este tiempo la turbulencia de las órdenes mendicantes, de ninguna manera apaciguada, sigue incentivando nuevas conformaciones, como la de los frailes de la vida pobre (Apostolinos), legos de vida comunitaria caracterizados por una estricta observancia del voto de pobreza, presentes en muchas ciudades italianas, a quienes Inocencio VIII (1432-1492, papa desde 1448) concede un hábito propio y Alejandro VI (1431/1432-1503, papa a partir de 1492) somete, con alguna reserva, a la *Regla* de san Agustín.

Véase también

Historia "Los pobres, los peregrinos y la asistencia", p. 189; "La vida religiosa", p. 228.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "Visiones del más allá", p. 443; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523.
Música "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730.

ASPIRACIONES DE REFORMAR LA IGLESIA Y HEREJÍAS DE LOS PRIMEROS DOS SIGLOS DESPUÉS DEL AÑO 1000

GIACOMO DI FIORE

Durante siglos, la Iglesia sufre las violentas protestas de los fieles, al mismo tiempo que se hacen oír las exigencias internas de reforma y renovación espiritual, que originan, primero, la fundación de monasterios y,

después, la reforma gregoriana. Las protestas, definidas somera e impropiamente como heréticas, se propagan sobre todo en el norte de Italia, en Francia, Alemania y Holanda. No obstante, asumen en muchos casos características y temáticas tales que terminan no sólo por trastornar la organización jerárquica de la Iglesia, sino también su esencia dogmática, de modo que caen efectivamente en la herejía.

La nueva espiritualidad

A partir del siglo X, en la línea de la tradición monástica benedictina, comienzan a florecer en Europa nuevos centros de espiritualidad. Abadías como la de Cluny (fundada en 910, con muchos aristócratas entre sus monjes), bajo control directo del papa y no de la jurisdicción episcopal, hacia el siglo XI superan el millar, gobernadas por una rígida regla que intenta poner freno al difundido fenómeno de los monjes errantes, verdaderos vagabundos sin ningún tipo de sacramento. En este contexto, amerita especial mención la fundación del primer monasterio vallombrosiano en 1015, por obra de san Juan Gualberto, y de los cistercienses en Cîteaux en 1098, ambos abocados a la más estricta observancia de la *Regla* de san Benito.

El control papal directo

Las abadías, regularmente centros de más o menos vastas posesiones territoriales, se convierten en importantes asentamientos y centros productivos; no pocas de ellas dan lugar a una incalculable recuperación del patrimonio cultural clásico, que, de no ser así, se habría perdido irremediablemente. Una multitud de amanuenses se dedica con paciencia a transcribir las obras de la Antigüedad, sin hacer mucho caso al hecho de que sus autores eran paganos.

El modelo religioso de esta abadía resulta, sin embargo, minoritario en el panorama de la época, que ve al clero no sólo demasiado vinculado al poder, sino incluso implicado en su ejercicio y en la explotación del pueblo de Dios. Ya en 811 los *Capitularia Regum Francorum* registran la trágica situación económica y social de los súbditos en las provincias del Imperio carolingio: "Los más pobres se quejan de haber sido privados de sus bienes; de esto acusan a obispos, abades, a sus representantes legos, a condes y a los subordinados de éstos. Dicen, además, que quien no quiere dejar sus bienes a merced de los obispos, del abad, del juez o de sus subordinados es incriminado con un pretexto cualquiera y condenado u obligado a permanecer en un largo servicio en el ejército, caído en miseria siendo así, finalmente, convencido de entregar o vender todos sus bienes". Este pasaje (que se encuentra en los *Monumenta Germaniae Historica, Leges,* una preciosa compilación de fuentes para el estudio de Alemania) atestigua que, en la estructura del poder feudal, el clero y la Iglesia están profundamente implicados y juegan incluso un papel activo.

Las consideradas "herejías" medievales son precisamente el fruto del conflicto entre la predicación y las enseñanzas de los Evangelios y la prepotencia y prevaricación de las que con frecuencia es responsable el clero, al menos aquel que se identifica como un cuerpo separado de funcionarios, garante del sistema de opresión clérigo-feudal y directamente beneficiado por él. En efecto, los herejes son recurrentemente definidos (y, como tal, perseguidos) como aquellos que denuncian la falsedad y la hipocresía de religiosos indignos y corruptos.

El camino de las ideas

A inicios del siglo XI san Gerardo Sagredo, obispo de Csanád, en Hungría, registra la pululación de herejes, no sólo en Grecia, sino también en Italia, con lo que da involuntario testimonio de que los caminos y la difusión de las ideas anticonformistas no conocen fronteras. Resulta imposible clasificar en un esquema unitario la fisonomía de los disidentes con base en los testimonios de los cronistas. El *Chronicon* de Ademar de Chabannes (989-1034), por ejemplo, define genéricamente como maniqueos a todos los herejes que menciona, como los de Aquitania, quienes en 1018 afirman que el bautismo e incluso la cruz no tienen ningún valor, practican el ayuno y (según Ademar, simulan) la castidad, o como el grupo de clérigos de Orleans, que en 1022 son linchados por una muchedumbre enfurecida porque negaban la Trinidad y otros dogmas del magisterio de la Iglesia.

El relato de otro cronista, Landulfo Senior (siglos XI-XII), autor de la *Mediolanensis historia,* nos informa de la campaña organizada por el arzobispo de Milán, Aribeto de Intimiano, alrededor de 1026, en contra de una secta de herejes liderados por un tal Gerardo, atrincherados en la fortaleza de Montforte, en las Langhe. Capturados, los supuestos herejes son llevados encadenados a Milán para ser sometidos a interrogatorio, en el curso del cual se comprueba que están entregados a una vida de austeridad, practican el ayuno, se abstienen de la carne, rechazan la sexualidad y niegan la propiedad privada; pero también se revela que no aceptan el magisterio de la Iglesia, no creen en los sacramentos ni en la Trinidad y que consideran el martirio como el camino más seguro para llegar al paraíso. Quienes no están dispuestos a retractarse, arden en las llamas de la hoguera.

Campaña contra los herejes

Se condena a la horca a quien se niegue incluso a degollar una gallina (muchos herejes rehúsan matar animales, en cuanto criaturas de Dios, y comer de su carne), como sucede en la Navidad de 1051 a unos desventurados, capturados por Godofredo II de Lorena en la ciudad de Goslar y ajusticiados por orden del emperador Enrique III (1017-1056, emperador a partir de 1046). Los cronistas registran también la historia de un tal Ramirdo, organizador en Schere, diócesis de Cambrai, de un grupo de rigoristas, quien

al salir indemne de un primer interrogatorio ante el obispo Gerardo rechaza recibir la hostia de las manos de los religiosos locales y del obispo en persona (indignos, en su opinión), por lo que es condenado a la hoguera. La ejecución de Ramirdo provoca la indignación de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, pontífice desde 1073), que ordena ciertas disposiciones en contra del clero de Cambrai. Estos abusos no están aislados de la violencia de la sociedad medieval de aquellos años.

La Pataria de Milán y la reforma gregoriana

En 1059 el Concilio Lateranense, convocado por Nicolás II (*ca.* 980-1061, sumo pontífice desde 1058), reivindica, en contra de las prácticas empleadas por los emperadores, la facultad exclusiva del papa de nombrar obispos; de paso, también declara la guerra a los clérigos simoniacos y concubinarios y conmina a los obispos a removerlos de la Iglesia. Esta iniciativa se encuadra en el ambicioso proyecto de rediseñar la primacía universal del papado, incluso por encima de la Iglesia de Oriente. Pocos años antes, en 1054, el rechazo a la sumisión a Roma de Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058), patriarca de Constantinopla, había provocado el Cisma de Oriente, formalización de un proceso de separación ya activo *de facto* con mucha anterioridad. Las deliberaciones del Concilio Lateranense, que presentan evidentes implicaciones socioeconómicas porque conllevan el control de los recursos y beneficios eclesiásticos, presumen de varios padres: el fundador del eremitorio de los camaldulenses, san Romualdo; el vallombrosiano san Juan Gualberto; el monje benedictino Hildebrando de Soana (futuro papa Gregorio VII); además de varios exponentes del movimiento de reforma de la Pataria en Milán.

Implicaciones económicas y control de los recursos

En lo que respecta a los patarinos, su nombre quizá esté relacionado con el término para indicar "ropavejero" en dialecto milanés. Por lo demás, también los *gueux* (pordioseros) de los Países Bajos, en la segunda mitad del siglo XVI harán del desdeñoso apelativo un motivo de orgullo.

Los decretos conciliares, sin embargo, quedan sin efectiva aplicación en Milán, lo que da lugar a violentas revueltas y graves desórdenes. Uno de los líderes de la Pataria milanesa, Arialdo de Carimate (*ca.* 1010-1066), después santificado, es brutalmente asesinado en un islote del Lago Mayor por dos clérigos esbirros del controvertido arzobispo de Milán, el simoniaco y corrupto Guido de Velate (?-1071), un buen ejemplo de la nobleza feudal aposentada en la cátedra obispal por voluntad del emperador Enrique III. En este periodo casi todos los clérigos milaneses están casados o mantienen concubinas públicamente, con la total connivencia del arzobispo. Por ello, los sacramentos que administran son considerados por los patarinos del todo inefectivos.

Desórdenes y sacramentos sin efectividad

Éstos son también los años de una de las más agudas crisis entre los dos máximos poderes de la cristiandad: la mentalidad teocrática y reformadora de Gregorio VII, expresada en el *Dictatus papae* (1075), entra en una batalla campal con la querella de las investiduras de los obispos poseedores de feudos, hombres escogidos por el emperador más por su fidelidad que por su pureza de alma. De aquí surge el espinoso conflicto entre Gregorio VII y Enrique IV (1050-1106, emperador desde 1084), quien, tras haber sido excomulgado y después sometido a la Humillación de Canosa, vuelve a levantarse, esta vez con tal virulencia que obliga a su adversario papal a huir de Roma y encontrar refugio con los normandos, en el sur de Italia. La llamada reforma gregoriana no llega a su fin con la muerte del sumo pontífice, sino que sigue viva con sus sucesores, hasta el Concordato de Worms (1122).

En noviembre de 1095 Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088) promulga la cruzada por la liberación de los Santos Lugares, para la que inaugura una práctica destinada a tener un enorme éxito y desatar terribles polémicas: la indulgencia plenaria para todos los participantes. La aventura cruzada, que moviliza masas de un continente entero, no significa solamente el perdón indiferenciado a más o menos grandes pecadores, alentados por la salvación a una vida abyecta, sino también una repentina válvula de escape para la turbulenta nobleza feudal, esperanzada en alcanzar fama y riquezas, y para su séquito de facinerosos. Esta aventura, la primera de una larga serie, dará vía libre a la leyenda del Santo Grial, bajo un nuevo género literario, fundado en lo caballeresco, lo heroico y lo esotérico.

El mapa de la disidencia cátara

En Flandes, entre los siglos XII y XIII, un predicador, Tanquelmo (?-1115), probablemente un noble del círculo de Roberto II, conde de Flandes, entra en una vigorosa polémica contra los religiosos simoniacos y concubinarios, invitando a los fieles a desertar de sus funciones, a no reconocer la autoridad de los clérigos y, más importante, a no pagar los diezmos. El éxito de Tanquelmo, quien con sus prédicas reúne y subleva a muchos ciudadanos en diversas localidades de los Países Bajos (Utrecht, Lovaina, Brujas) y a lo largo del curso del Rin, pone en estado de alarma a la jerarquía eclesiástica. Tanquelmo es asesinado por un clérigo en 1115. Otros focos heréticos son registrados por Guiberto de Nogent (1053-*ca.* 1124) en Bucy-le-Long, en las cercanías de Soissons, donde dos hermanos, ambos campesinos, Clemencio y Everardo, predican por la campaña, en clara oposición al clero indigno y la ortodoxia. En 1114 son arrestados e interrogados. Estando en espera del veredicto del obispo, la muchedumbre irrumpe en la prisión donde estaban encarcelados junto con otros sospechosos y sin dilación los queman en la hoguera.

Escenario de la insurrección de Pedro de Bruys (?-*ca* 1133), originario de los Hautes-Alpes, son las comarcas del Delfinado y Provenza, lugar en el que este clérigo radical predica por más de 20 años, con cierto éxito, sus propias teorías heterodoxas, con las que afirmaba, entre otras tantas cosas, la ineficacia del bautismo impartido a los niños, la inutilidad de las oraciones por los difuntos, el gasto innecesario en la edificación de iglesias y santuarios y la vanidad de la creencia en el sacramento de la comunión. En particular, Pedro se lanza contra el símbolo de la cruz, evocación de un atroz suplicio que la Iglesia habría debido eliminar y aborrecer en vez de haberlo hecho suyo, transformado en un objeto de culto. Así, Pedro y sus seguidores deambulan por las regiones del Mediodía, cometiendo crímenes y quemando cruces, hasta que son finalmente capturados y condenados a arder en torno a 1135.

Contra el símbolo de la cruz

Otro personaje que alcanzó cierta notoriedad en estos años es el monje Enrique, probablemente originario de Lausanne y discípulo de Pedro de Bruys. Este monje despreció el hábito e inició su errar en el sur de Francia y Suiza; a su paso por Lausanne, Le Mans, Poitiers, Burdeos y finalmente Tolosa, predica doctrinas de cariz pelagiano (como que el pecado original sólo afecta a Adán y no a sus descendientes) y despotrica contra el clero indigno y simoniaco, motivo suficiente para provocar disturbios y revueltas. El abad cisterciense Bernardo de Claraval (1090-1153) lo combate duramente con insinuaciones de que el ardor de reforma del monje esconde en realidad una voluptuosidad lasciva. Capturado por primera vez en 1134, Enrique promete, al parecer, enmendarse con su ingreso a la Orden del Císter; pero, si es que fue recibido, muy pronto regresa a la vida errabunda. En 1145 es recapturado, y tras este acontecimiento su rastro desaparece.

En el curso de los años sesenta del siglo XII el monje Ecberto de Schönau (?-1184) escribe unos *Sermones contra cátaros*. Parece que los herejes habían intentado convencerlo de aceptar sus ideas en el curso de frecuentes discusiones, las cuales Ecberto utiliza para sus escritos. Los *Sermones* registran la historia de cinco herejes venidos de Flandes, arrestados en Colonia, que prefieren arder en la hoguera que abjurar de sus doctrinas (5 de agosto de 1163). Entre ellos se encuentra también una muchacha que, aunque aún no ha sido condenada, escapa de las manos de sus captores y se arroja a las llamas que consumen a sus compañeros de fe, incapaz de soportar la idea de ser privada del martirio.

La aventura de Arnaldo de Brescia

Bernardo de Claraval también se involucra en la historia de otro célebre disidente, Arnaldo de Brescia (?-1155), expulsado de su ciudad natal por su ardiente predicación contra el corrupto obispo Manfredo. Arnaldo, discípulo

de Pedro Abelardo (1079-1142), asiste consternado a la condenación de las tesis de su maestro en el Sínodo de Sens (1140), por obra del propio Bernardo, ahora también su enemigo personal y promotor de su expulsión de Francia, firmada por el rey Luis VII. Arnaldo es obligado a vagar entre Italia, Francia, Suiza, Alemania y Bohemia, antes de volver a Roma en 1145, tras obtener el perdón del pontífice Eugenio III (?-1153, papa desde 1145).

Cuando llega a la Ciudad Eterna la situación es diferente: una revuelta popular había obligado al papa a salir de la ciudad a toda prisa; convertida en una municipalidad (de efímera existencia), Roma era gobernada por un *patricius,* a quien Arnaldo aplaude con entusiasmo.

En este periodo las opiniones del ya maduro disidente, que precedentemente podían atribuirse a los ideales de la Pataria milanesa contra el clero simoniaco y concubinario, se radicalizan. Arnaldo, implicado cada vez más en la nueva institución municipal, a la que quiere modelar con el ejemplo de las comunas del norte, predica contra el poder temporal del papa y le echa en cara la pobreza evangélica, con lo que se gana la excomunión (1148). Arnaldo busca entonces una imposible alianza con el emperador, pero el papa inglés Adriano IV (*ca.* 1100-1159, sumo pontífice desde 1154) lo aventaja y sella un pacto con Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), quien viaja a Roma para ser coronado y, de paso, arrestar a Arnaldo, cuyas opiniones extremistas sobre la municipalidad resultan desagradables incluso a los romanos. Muchos, de hecho, a causa del interdicto que el papa lanza sobre la ciudad poco antes de la Pascua, temen perder ingresos por la disminución del flujo de peregrinos. Después de un proceso sumario, Arnaldo arde en la hoguera; sus cenizas son arrojadas al Tíber (1155). Este personaje no se había dado cuenta de la desventaja que implicaba debilitar la autoridad papal en la delicada situación de esos años: cuando llegó a Roma, en 1145, estaba por proclamarse la segunda Cruzada (si bien estaba destinada a un fracaso estrepitoso), de la cual había sido máximo defensor el propio Bernardo de Claraval.

Los valdenses

La más duradera y ramificada herejía del siglo XII es la que toma el nombre de Pedro Valdo, muerto en torno a 1206. Su doctrina se centra en la recuperación de la pobreza evangélica y el espíritu apostólico, y en el rechazo al mundo y las riquezas. Si se tiene en cuenta que uno de los pilares de la Iglesia medieval, la orden de los franciscanos, se fundamenta en las mismas ideas, resulta evidente cuán sutil es la línea que separa la ortodoxia de la heterodoxia. Pedro Valdo, acaudalado mercader de Lyon, al renunciar a las riquezas y las comodidades se anticipa por pocos años a san Francisco de Asís, y por un momento parece que su idea puede florecer en el seno de la Iglesia: en 1179, junto con sus seguidores (entre los que también hay mujeres),

lo reciben en Roma, durante el III Concilio Lateranense, que aplaude el modelo de vida austero y santo que aquéllos proponen, pero que no tiene intenciones de conceder el *officium praedicandi* a gente sin tonsura, fuera de la jerarquía eclesiástica y por tanto difícil de controlar.

Esta actitud de cauta y distante apreciación dura poco en la Iglesia: en 1184 el papa Lucio III promulga en Verona un decreto, "ad abolendam diversam haeresium pravitatem, quae in plerisque mundi partibus modernis coepit temporibus pululare".* En este importante documento se mencionan por nombre y apellido las herejías condenadas a la excomunión *(perpetuo anathemati)*. La lista comienza con los cátaros, los patarinos, "aquellos que se hacen llamar falsamente 'humillados' o 'pobres de Lyon'"; cierra con los arnaldistas y otras herejías hoy olvidadas, como los pagasinos y los josefinos.

Un representante de Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154) en el Concilio Lateranense hace una descripción, con desencantado realismo, del recelo y el temor que suscita en la curia romana la muchedumbre andrajosa de proletarios indisciplinados, aunque de buenas intenciones: "Éstos no tienen morada fija, vagan por parejas con los pies descalzos, vestidos de lana, sin poseer nada, pero poniendo todo para uso común, como los Apóstoles, seguidores desnudos de Cristo desnudo. Ahora se presentan muy humildes, porque no encuentran cómo dar el primer paso; pero si los admitiéramos, terminarían por echarnos fuera" (G. Merlo Grado, *Eretici ed eresie medievali,* 1989).

Véase también
Artes visuales "El arte y la reforma eclesiástica entre los siglos XI y XII", p. 695.

LA INSTRUCCIÓN Y LOS NUEVOS CENTROS DE CULTURA

ANNA BENVENUTI

Como contrapeso a la crisis de las escuelas monásticas, sumergidas en un ambiente en el que la enseñanza es vista en muchas ocasiones como una perturbación para la vida monástica, comienzan a ascender las* scholae *citadinas, lugares en los que la formación ideológica refleja el conflicto entre el poder espiritual y el temporal. En este contexto nacerán,

* "a fin de abolir la digresiva depravación de los herejes, la cual ha comenzado a pulular en muchas regiones recientemente". [T.]

en el siglo* XII*, las primeras universidades, formadas en sus inicios como asociaciones libres de maestros y estudiantes.

La crisis de las escuelas monásticas

En la época inmediatamente posterior a la edad carolingia el andamiaje de la estructura educativa no sufre cambios sustanciales. El problema de la instrucción parece atravesar una fase de recesión durante la larga crisis política e institucional que trastorna Europa en el siglo X; ni siquiera la restauración imperial iniciada con la edad otoniana introduce cambios en la organización de las escuelas. Será, por el contrario, el papado, en los años centrales del siglo XI, el que retome la iniciativa, con el potenciamiento de los instrumentos formativos idóneos para sostener, en el plano cultural, la reforma de las costumbres del clero secular. En el curso de la reflexión eclesiástica, arraigada con fuerza en este periodo, se transforma la visión que el monacato —autor principal de los impulsos reformatorios consolidados desde la época gregoriana— tiene de su propio papel en la promoción de la vida espiritual. Así es como se acentúa la cesura que el estamento religioso contemplativo se propone de frente al estamento activo y pastoral del clero llamado a administrar, en el mundo, el cuidado de las almas. En este cambio de perspectiva se transforma la actitud hacia la enseñanza, que comienza a considerarse motivo de perturbación para la *ratio* profunda de la vida "separada" de los claustros. Retomando la autoridad de san Jerónimo (347-420), para quien la oración es deber exclusivo del monje, en las comunidades reglares más implicadas en la *renovatio* eclesiástica del siglo XI se pone en marcha una progresiva limitación a la escolarización, cuyo éxito primordial es la obliteración, por parte de las estructuras claustrales, de todo "cuerpo extraño" de tipo educativo. Si la satisfacción expresada por Pedro Damián (1007-1072) acerca de la falta de escuelas en Montecasino se explica mediante la desnuda severidad de su ideal ascético, también en Bernardo de Claraval (1090-1153) se vislumbra el fastidio producido por la contaminación con los "no monjes" que la práctica escolar impone. El estatuto general cisterciense (1143) veta de las casas religiosas la admisión para fines educativos de jóvenes que no sean aún monjes o novicios, con lo que se obliga a los monasterios de la orden a suprimir las escuelas existentes. Alumnos de la *schola Christi,* como quiere Elredo de Rieval (*ca.* 1109-1166, conocido como san Alfredo), los monjes vuelven a exaltar el valor místico de la exégesis de las Escrituras, a la que se subordina el conocimiento de la cultura profana. Pertenece a esta fase el descubrimiento de la literatura patrística, que entra en conflicto con el canon de la literatura "escolástica": el conjunto de textos y las *auctoritates* en uso, precisamente, en las escuelas urbanas, donde el clero secular perpetúa la estructura educativa tradicional. Es esta última la que,

¿Oración o escuela?

en su inmovilidad conservadora, no acoge la actualización espiritual y "fundamentalista" de la reflexión monástica, por lo que se abre entre la cultura de los regulares y los seculares una brecha destinada a agravarse con el tiempo, que se volverá por completo irreparable con el conflicto personal entre san Bernardo de Claraval y Pedro Abelardo (1079-1142).

El ascenso de las *scholae* citadinas

La *simplicitas* de los monjes (y después la de las *religiones novae* del siglo XIII), así como su ostentada *humilitas,* contraria a la sabiduría porque se funda en la exclusiva santidad de la palabra bíblica, es expresión del rechazo a la equiparación entre conocimiento sacro y cultura profana que los *magistri* de la retórica escolástica siguen promoviendo mediante la "contaminación" de la teología con las artes liberales, ahora incentivadas, en cuanto a los estudios filosóficos, a causa del descubrimiento de los textos de Aristóteles (384-322 a.C.) por mediación de la cultura árabe. En las grandes y animadas ciudades episcopales las escuelas de los Canónigos regulares —cuya importancia fue resaltada en el contexto de la reforma gregoriana del siglo XI— ya han catalizado por completo la demanda educativa del clero, de modo que se han fortalecido para competir contra sus antagonistas: las estructuras escolares de los monasterios. La organización de los estudios ha sido coordinada, mientras que congregaciones especializadas —como la de San Víctor, en París— presumen de maestros ilustres, como Guillermo de Champeaux (*ca.* 1070-1121), Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141) o, más tarde, Esteban de Tournai (1128-1203). Algunas escuelas citadinas perfeccionaron su imagen cultural siendo anfitrionas de concurridas *disputationes* y frenéticas asambleas de estudiantes y *magistri* entregados al debate de cuestiones filosóficas, lo que las llevó a especializarse en saberes científicos particulares: Salerno, por ejemplo, es renombrada desde la Alta Edad Media por su *schola* médica, caracterizada por una antigua y acreditada práctica experimental en el campo terapéutico. En los años setenta del siglo XI esta *schola* adquiere aún mayor fama por la presencia del médico cartaginés Constantino *el Africano* (1015-1087, traductor al latín de los clásicos de la medicina griega y de los modernos avances científicos árabes), quien ejerce allí su arte antes de hacerse monje benedictino en Montecasino, en los tiempos del abad Desiderio (*ca.* 1027-1087).

La alternativa a los monasterios

Las escuelas eclesiásticas urbanas se convierten en centros de formación ideológica y en estructuras de incorporación política, en las que se precisa la diferencia entre *sacerdotium* y *regnum,* que ya desde hacía tiempo laceraba la relación entre las instituciones universales. Ya se había visto en la época gregoriana, cuando de estos ámbitos surgieron muchos de los argumentos polémicos que animaron el conflicto entre papado e imperio.

Una nueva política escolar

Esto mismo es motivo de que *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) inaugure una nueva política escolar a la que pueda confiar la consecución del imponente proyecto de restauración jurídica del poder real. Surgen en este ambiente, como en Bolonia a mitad del siglo XII, las primeras asociaciones *(universitates)* de estudiantes y *magistri,* liberadas por la protección imperial de los condicionamientos de los poderes locales, que atraerán, en razón de la fama de sus docentes, a una numerosa y dispar población de discentes.

UNIVERSITATES SCHOLARUM ET MAGISTRORUM

El nacimiento de la universidad participa, como fenómeno social, de un amplio proceso de asociación que caracteriza muchos aspectos de las costumbres civiles del siglo XII, pues se configura, en sus inicios, efectivamente como una asociación libre entre maestros y estudiantes. Los dos ejemplos más significativos en este siglo, Bolonia *(universitas scholarum)* y París *(universitas magistrorum),* evidencian, en sus diferentes proyectos institucionales, la pluralidad de las decisiones organizativas y los modelos culturales adoptados por las nuevas corporaciones educativas, que inevitablemente toman como ejemplo el sistema escolar local del que se escinden. En París, por ejemplo, la universidad surge de la *schola* de la catedral de Notre Dame, quizá originada por un conflicto interno con su director, sobre quien recaía el otorgamiento, con la *licentia docendi,* de los cargos de *magister.* Normalmente es difícil identificar el momento exacto en que madura la nueva dinámica organizativa que lentamente logrará emancipar la organización de los estudiantes del monopolio de la estructura eclesiástica, a la que, sin embargo, se remite en sus fundamentos. En los diversos motivos que los originan y hacen desarrollarse, los nuevos organismos universitarios reglamentarán con el tiempo, mediante estatutos específicos, las formas de autogobierno a través de las cuales obtendrán confirmación de la autoridad pública y concesiones especiales que ratificarán su legitimidad institucional, además del valor legal de los títulos de estudio. En la segunda mitad del siglo XII la conformación de las *universitates studiorum* crece, protegida y estimulada por las monarquías nacionales europeas: en 1176 Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154) convoca a un grupo de estudiantes y docentes de París para crear, en Oxford, la primera universidad inglesa. En los años ochenta, el papa Alejandro III (*ca.* 1110-1181, papa a partir de 1159) promulga dos decretos que permiten la formación del primer núcleo del centro de estudios parisino. No mucho después, a inicios del siglo XIII, el fenómeno se extiende a España, con la creación de un *studium* en Salamanca. Remplazarán a los "estudios particulares" autorizados y certificados por las *scholae* tradicionales y sus referentes institucionales los *studia generalia,* reconocidos a nivel nacional e internacional, con los que se consolida una demanda

Autogobierno

formativa ya entonces incentivada también por el mundo laico, en el que el florecimiento de la vida citadina exige competencias jurídicas y saberes profesionales.

Véase también
Historia "El renacimiento de la ciencia jurídica y la génesis del derecho común", p. 223.
Filosofía "La Escuela de Chartres y el redescubrimiento de Platón", p. 281.
Ciencia y tecnología "La Escuela de Salerno y la *Articella*", p. 334; "La tradición de recetarios y libros de oficio", p. 352.
Literatura y teatro "La retórica en la universidad", p. 401.

EL RENACIMIENTO DE LA CIENCIA JURÍDICA Y LA GÉNESIS DEL DERECHO COMÚN

DARIO IPPOLITO

De las transformaciones socioeconómicas de los siglos XI y XII emerge la necesidad de nuevos instrumentos de regulación jurídica, a la cual se ocupa de dar respuesta la elaboración dogmática iniciada en la escuela boloñesa por los glosadores, gracias a la recuperación y el estudio del Corpus iuris civilis. *A través de la proliferación de las universidades, la nueva ciencia jurídica se difunde prestigiosamente por Europa, hasta dar origen a un nuevo tipo de derecho: el "derecho común".*

TRANSFORMACIÓN SOCIAL, SISTEMA JURÍDICO Y CIENCIA DEL DERECHO

La evolución de la sociedad europea en los siglos XI y XII no trastorna las características típicas y profundas de su compleja fisonomía jurídica: perdura la coexistencia de una pluralidad de sistemas heterogéneos; se mantiene la importancia de las costumbres como una de las fuentes del derecho; permanece entre confines tangibles restringidos el alcance normativo de las leyes emanadas de los poderes públicos. Pese a tales elementos de continuidad, se perfila una novedad de enorme relevancia, que progresivamente ocupa la escena del derecho: el nacimiento de una nueva ciencia jurídica, gracias al redescubrimiento y estudio de la gran compilación justinianea (rebautizada, justamente en esta época, como *Corpus iuris civilis*).

Múltiples son los vínculos y las implicaciones de este florecimiento cultural, que debe ser entendido, primeramente, en el contexto de sustanciosos

cambios socioeconómicos, característicos de los inicios del segundo milenio: la urbanización, la expansión de la actividad manufacturera y la comercialización de la creciente producción agrícola rompen la configuración estática de la Europa protomedieval, a la vez que ponen en movimiento a individuos y objetos en el flujo de circuitos mercantiles abiertos y dinámicos. Las nuevas relaciones económicas, desbordadas de la dimensión local, no encuentran una adecuada cobertura en el tejido fragmentario del derecho consuetudinario, por lo que exigen nuevos instrumentos de regulación jurídica, idóneos para encuadrar la variedad de usos y reglas particulares en categorías e instituciones generales

Nuevas relaciones económicas

A falta de un poder político que actúe como soberano poder legislativo, la civilización de la Edad Media ya madura encuentra en la elaboración dogmática la respuesta a tales necesidades y, en virtud de ello, confía a la sabiduría de los juristas la construcción de un universo común de principios normativos y esquemas de sistematización. La nueva ciencia nace y se desarrolla, pues, en contacto con la praxis: en los hechos económicos y sociales encuentra estímulo e incide sobre ellos con sus productos, de modo que adquiere un papel activo como origen del derecho, que ya pertenecía a la *scientia iuris* en la experiencia jurídica romana.

Precisamente sobre los monumentos de aquella ejemplar experiencia los juristas medievales fundan la reputación y la validez de sus propias doctrinas: los 50 libros de los *Digesta* (por siglos desconocidos en Occidente), el *Codex*, las *Institutiones*, las *Novellae*, todos filológicamente reconstruidos por una vanguardia de doctos, ascienden al rango de "textos sagrados" del derecho, reconocidos universalmente como válidos, en cuanto depositarios de una sabiduría jurídica superior, no sólo por antigua, sino porque es ratificada por la autoridad del emperador cristiano Justiniano (¿481?-565, emperador desde 527), de conformidad con la voluntad divina. Entre los hechos de la realidad contemporánea y los venerados modelos del derecho romano se desarrolla la empresa científica de los *doctores iuris,* quienes, interpretándolos a la luz y en función de aquéllos, realizan una fecunda mediación doctrinal, creadora de soluciones jurídicas nuevas, ajustadas a la nueva sociedad europea, de la cual los *doctores* forjan, generación tras generación, el "derecho común".

La escuela de los glosadores

El renacimiento de la ciencia jurídica recibe un impulso decisivo y una duradera impronta con el quehacer de Irnerio (siglos XI-XII), juez, causídico y maestro de artes liberales, quien, a inicios del siglo XII, emprende en Bolonia una innovadora labor de reconstrucción y exégesis de la compilación justinianea. Al romper con las normas didácticas tradicionales, Irnerio confiere

al derecho una dignidad disciplinaria plena, como materia de enseñanza autónoma, emancipada de la retórica (dentro de la cual, en el orden del *trivium,* se encontraba). El enfoque del jurista en el estudio del derecho hace escuela: a través de sus discípulos (Bulgario, Jacobo, Hugo y Martín Gosia) y sus numerosos alumnos se difunde en Italia y muchas ciudades europeas, estimula la efervescencia de universidades y orienta la *forma mentis* científica de cuatro generaciones de legistas, colectivamente denominados, en virtud del género literario predilecto, "glosadores" (de "glosa", es decir, anotaciones explicativas). Culminada en la gran obra de Accursius (*ca.* 1182-1260), en la que confluye el destilado de su tradición doctrinal, la escuela de los glosadores pone en el centro de la investigación y la didáctica jurídica el *Corpus iuris civilis,* concebido como derecho positivo vigente, que debe comprenderse literalmente en sus normas y principios e interpretarse sistemáticamente en la correlación de éstos. Las glosas escritas en los márgenes del texto justinianeo, en efecto, además de esclarecer el significado de palabras y pasajes, contienen referencias a "pasajes paralelos", es decir, a otros puntos de la compilación de contenido pertinente al tema examinado. En este esfuerzo hermenéutico se revela una concepción unitaria de los documentos jurídicos por Justiniano, que, en vez de comprenderse en su distintiva dimensión histórica, son interpretados como un conjunto normativo orgánico y cohesionado.

Ruptura con la tradición

Desde este punto de vista, que excluye *a priori* la presencia de antinomias (inevitablemente abundantes en una obra legislativa que contiene fuentes heterogéneas pertenecientes a épocas diversas), surge para los glosadores la necesidad de resolver las contradicciones (consideradas sólo aparentes) entre pasajes paralelos discordantes. De allí surge la importancia de la técnica exegética de la *distinctio,* a través de la cual se obtiene la *solutio contrariorum,* al determinar el significado de los contenidos conflictivos en relación con hechos jurídicos diversos. Por tal camino, con frecuencia filológicamente poco ortodoxo, el intérprete supera la explicación literal del texto, pues llega incluso a crear categorías jurídicas originales y pragmáticamente útiles.

La técnica exegética

Además de las glosas y las *distinctiones,* la doctrina de la escuela se manifiesta con las *quaestiones,* recopilaciones de opiniones contrastantes sobre casos concretos o problemas históricos; con los *brocarda,* consistentes en enunciaciones de principios generales que atañen diversas materias; los *tractati,* exposiciones sistemáticas concernientes a un tema específico (por ejemplo, el *ordo iudiciorum,* objeto de tratados de procedimiento); las *summae titulorum,* breves introducciones a cada título del *Corpus;* las *summae,* disertaciones completas de una de las cuatro partes del *Corpus,* entre las que son de amplio uso las *summae Codicis,* la más importante de las cuales fue escrita por Acio (?-1230), quien, al adoptar el esquema del *Codex,* abarca toda la compilación justinianea. Estos y otros géneros literarios (entre los que pueden

mencionarse los *quare,* los *casus,* las *repetitiones,* los *commenta* y las *dissensiones dominorum*) están en buena parte correlacionados con la actividad didáctica, planteada por los maestros boloñeses con un método riguroso, apto para integrar en la transmisión del saber la indagación exegética, la elaboración sistemática y la discusión casuística: un método que, además de atraer hacia Bolonia centenares y centenares de estudiantes de diversas nacionalidades, será el modelo de enseñanza del derecho en las recién creadas universidades europeas.

La evolución de la doctrina del derecho canónico

El regreso de los estudios basados en el derecho romano reverbera rápidamente en el ámbito del derecho canónico, ya en marcha hacia una maduración doctrinal gracias al obispo Ivo de Chartres (*ca.* 1040-1116, luego santificado), en el ambiente cultural de la reforma gregoriana. A inicios de los años cuarenta del siglo XII el monje camaldulense Graciano lleva a término una vasta compilación jurídica que comprende casi 4000 textos, tomados de diversas fuentes, que van desde las Sagradas Escrituras hasta las capitulares carolingias, de la literatura patrística al *Codex Theodosianus,* de las penitenciales a los decretos pontificios, aunque con la base fundamental de los cánones conciliares. Significativamente intitulada *Concordia discordantium canonum,* la compilación se diferencia claramente de las precedentes porque tiene por objetivo ordenar el heterogéneo material seleccionado en un universo normativo armónico y coherente. Para tal fin, el autor intenta, en los *dicta* que acompañan a los textos, superar las contradicciones emergentes mediante una serie de criterios: la identificación del espíritu de las diversas normas *(ratione significationis);* la regla por la cual la norma posterior abroga la anterior *(ratione temporis);* la regla por la cual la norma general se deroga en virtud de la particular *(ratione loci),* o, ante la imposibilidad de adoptar estos criterios, la demostración de que una regla representa una excepción respecto de otra *(ratione disperationis).*

Por un sistema normativo armónico

Obra de un particular, el *Decretum Gratiani* (denominación que de inmediato se impone al título original) se vuelve el pilar del derecho canónico y la vía libre a su desarrollo dogmático. A partir de la mitad del siglo XII, en efecto, se multiplican los aparatos de glosas, las *summae,* los tratados basados en la compilación del monje jurista, por obra de los llamados "decretistas", que la eligen como principal objeto de estudio y de enseñanza, tal como los glosadores habían hecho con el *Corpus iuris* de Justiniano. Así es como nace, emancipada por completo de la teología como método u objeto, la ciencia del derecho canónico, que en las décadas sucesivas progresa a través de los "decretalistas", con quienes entra en el campo de la indagación y la reflexión

jurídica la vasta y creciente normativa producida, después de la recopilación de Graciano, por las cartas decretales de los papas.

El derecho común

El derecho canónico asciende, a la par del derecho romano, a materia de enseñanza universitaria y, además, en un ámbito disciplinario más restringido, pero geográficamente más extendido, da forma al sistema jurídico medieval, al introducirse en su acentuado pluralismo con el prestigioso rango de derecho común. Esto significa que ambos sistemas normativos (que en conjunto se designan por lo común con la sintética expresión *utrumque ius*) se conciben como universales y que, con las reglas y los principios en ellos creados, asumen un valor general y una función integrativa y orientativa para los sistemas jurídicos particulares.

A la relevancia del derecho común corresponde la relevancia de la doctrina, que constituye las instituciones y elabora los principios de aquél, mediante una filtración y una vivificación de la milenaria herencia jurídica. Si en la Alta Edad Media la configuración de las miles de expresiones prácticas del derecho es obra de la pericia empírica de los notarios; si en la modernidad el sistema jurídico es producto de la legislación estatal, en la era del derecho común, que se abre en el siglo XII y llega a finales del siglo XVIII (terminando sólo por la llegada de los códigos), los protagonistas de la vida del derecho son los *doctores iuris,* quienes, gracias al diálogo de un extremo a otro de Europa, inciden profundamente en la experiencia jurídica, a través de la enseñanza universitaria, la circulación de las obras y un papel activo como jurisconsultos (en los que se sumergen, con particular profundidad, los llamados "comentadores", que en el siglo XIV renuevan la labor de los glosadores).

Importancia de la doctrina

Sin embargo, no dondequiera el derecho romano interpretado por la doctrina se acepta como derecho común. Encuentra, por ejemplo, una poderosa resistencia en los *pays de droit coutumier* del norte de Francia, tenazmente aferrados a costumbres de origen germánico. Más relevante desde el punto de vista histórico es el caso de Inglaterra, cuyo sistema de *common law* se forma de manera independiente a la evolución jurídica continental, precisamente a partir del siglo XII, cuando la escuela de Bolonia redescubre la compilación justinianea como *lex omnium generalis.* Creado a partir de la dominación normanda, en 1066, el *common law* es el "derecho común" en Inglaterra, donde están vigentes contemporáneamente, según las típicas estructuras jurídicas medievales, varios derechos locales y estamentales. A diferencia del derecho común europeo, éste no tiene un cariz dogmático sino jurisprudencial: las cortes de justicia real lo crean a través de reglas y principios establecidos en las decisiones judiciales; además, atraviesa

Resistencias a la doctrina

indemne toda la modernidad y perdura hasta nuestros días como modelo alternativo a los sistemas jurídicos de monopolio legislativo generados por la Revolución francesa.

Véase también
Historia "La instrucción y los nuevos centros de cultura", p. 219.

LA VIDA RELIGIOSA

Errico Cuozzo

El periodo de renacimiento que atraviesa Europa después del año 1000 también afecta la vida religiosa, la cual cambia gracias a la renovación de la Iglesia, que se alza como protagonista no sólo espiritual, sino también política de la época. Al mismo tiempo surgen movimientos que buscan recuperar el espíritu de la Iglesia primitiva: es el inicio de los ideales de pobreza y penitencia que tendrán enorme influencia a partir del siglo XIII.

Una era de cambios

Después del año 1000 la vida de Europa renace. Los campos comienzan a producir más, la población crece, las ciudades se vuelven bulliciosos centros comerciales en los que se desarrolla una economía monetaria; la circulación de ideas e individuos se hace intensa. También la vida religiosa se renueva.

No ha de pensarse, sin embargo, en una definida y profunda ruptura con la edad precedente. Nos encontramos frente a estructuras que progresan de manera más compleja y más repentina que en el pasado. Es, de hecho, a mitad del siglo XI cuando Europa entra en una edad feudal plena, cuando la cultura y las instituciones feudales alcanzan su madurez. Toda la sociedad está en movimiento, sin que ello signifique un divorcio con el pasado. Nuevos estamentos urbanos y rurales nacen y entran en la escena política; nuevos asentamientos se conforman; en los campos, los castillos se imponen como nuevos puntos de referencia y concentración del territorio; las *milites* de los castillos se hacen titulares de los nuevos señoríos territoriales e inmobiliarios, mientras que las antiguas circunscripciones públicas se desvanecen.

La vida religiosa está profundamente implicada en este "renacimiento". Ya a finales del siglo X en los ambientes monásticos se oían voces que aposta-

ban por un cambio en las estructuras de la Iglesia y una renovación de la vida religiosa. Por imitación y en contacto con el monasterio de Cluny, en Francia, numerosos monasterios se sustrajeron al patronato laico y la jurisdicción obispal. Así pues, se definió y precisó el concepto de *libertas Ecclesiae,* que es el punto central en torno al cual gira toda la vida religiosa europea de los siglos XI y XII. Liberar a la Iglesia de la superioridad y de las investiduras de los legos se convierte en el objetivo primario no sólo de la jerarquía romana, sino también de todos los componentes del *corpus Ecclesiae.*

Por su parte, el emperador, obcecado con la idea de hacerse defensor de la reforma de la Iglesia —piénsese, por ejemplo, en Enrique III (1017-1056), emperador desde 1046— para consolidar su propio poder, no cae en cuenta de que la *libertas Ecclesiae* no sólo no le concederá márgenes para maniobrar, sino que incluso él mismo llegará a ser señalado como la causa primordial de los males de la Iglesia, siendo acusado y humillado en la persona de Enrique IV (1050-1106, emperador de 1084 a 1105), en Canossa (1077).

La renovación de la Iglesia y de la vida religiosa

El papado reformado se vuelve para la Europa cristiana y para los reinos la nueva cúpula del poder político.

Un monje de Cluny, Hildebrando de Soana, uno de los máximos exponentes del partido de la reforma en la curia romana, elegido papa en 1073 con el nombre de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085), lleva a término esta labor, al mismo tiempo ideológica y política. Este papa transforma la batalla por la consolidación de la *libertas Ecclesiae*, por la emancipación respecto del poder laico, en la querella de las investiduras de obispos y abades, es decir, en una lucha para imponer a la Iglesia por encima del poder laico. Escribe el sumo pontífice: “si la Sede Apostólica ha tenido, por voluntad de Dios, la jurisdicción sobre las cosas espirituales, ¿por qué no debería tener la jurisdicción sobre las cosas temporales?” Son ideas revolucionarias, que Gregorio VII, al inicio de 1075, retoma en 27 postulados, recogidos en un documento conocido como *Dictatus papae.*

El giro de Gregorio VII

Este giro histórico de la Iglesia romana es acompañado por un profundo cambio en la vida religiosa, que se adecua a los síntomas de renovación de la jerarquía eclesiástica y a las nuevas estructuras de la sociedad en movimiento.

Lentamente se abandona el esquema tripartito de la inmóvil sociedad altomedieval, en la cual, por cada noble que manda, por cada caballero que combate, por cada religioso que reza, hay numerosos hombres que deben trabajar y ser explotados por el bien común.

Viene en sustitución una sociedad ampliada y articulada de manera nueva, en la que se acomodan estamentos nuevos, antes inexistentes, como el citadino y el mercantil, portadores de ideas y valores vinculados a las nuevas

condiciones políticas y económicas de las que son producto. En particular, éstos ponen en el centro de la atención la valoración del hombre, de su capacidad de aprender, pero también de crear. Las viejas escuelas episcopales y monásticas, en las que los alumnos sólo repiten conocimientos, se convierten, gracias al nacimiento de las universidades a inicios del siglo XII, en centros donde todos, ricos y gente de condición humilde, pueden instruirse y elevarse socialmente. Los fieles piden no ser sólo espectadores pasivos de las escenas bíblicas representadas en las paredes de las iglesias altomedievales, pues quieren poder traducir en lengua vulgar la Biblia, a fin de asumir un papel activo en la vida de la Iglesia.

La elevación social

En esta sociedad cristiana en movimiento también las peregrinaciones a los Lugares Santos, a Santiago de Compostela, a Roma, a Jerusalén, adquieren un nuevo significado, porque son concebidas como una decisión personal y un itinerario de penitencia en el que el creyente, en una visión escatológica ya no vinculada a los miedos por el año 1000, busca una vía autónoma hacia la salvación.

El fortalecimiento del poder papal

Al final del siglo XI se observa en Europa una progresiva recuperación de los poderes políticos centralizados, para desventaja de los señoríos de castillo y territoriales, con los que se había fragmentado el poder a inicios del siglo. Los monarcas y emperadores (estos últimos prevalentemente en Alemania), frente a la crisis de los grandes feudos, de los condes, los marqueses, los príncipes-obispos, se unen a los titulares de los nuevos señoríos, los legitiman y los reconocen; los transforman en sus feudatarios y a veces en funcionarios. En Francia, por ejemplo, la monarquía Capeto, justamente gracias al apoyo de los pequeños señores y las nacientes burguesías urbanas, margina a los altos señores feudales y establece los fundamentos del Estado unitario.

La crisis de los grandes feudos

Cuando en 1095 toma forma la idea de la “cruzada” contra los turcos, los altos señores feudales europeos participan con entusiasmo, en busca, como la muchedumbre de campesinos sin tierra que los sigue, de la redención y nuevas fortunas.

En Europa, el fenómeno de la rehabilitación del poder centralizado, entre los siglos XI y XII, permea también la vida religiosa, en particular la de la Iglesia romana.

El papa Urbano II (*ca.* 1035-1099, pontífice desde 1088), que en Clermont-Ferrand proclama la primera Cruzada, pone en marcha una profunda transformación en el ámbito clerical de la reforma gregoriana, de inspiración típicamente monástica, cuyos efectos se sienten en la vida de la Iglesia y el pueblo cristiano en el curso del siglo XII. El papa fortalece la autoridad

de los obispos en las diócesis y sienta las bases, más y mejor que Gregorio VII, para el nacimiento de la estructura jerarquizada, con el papa en la cumbre, destinada a sobrevivir hasta nuestros días.

La reforma, basada en el consenso y, a veces, en el compromiso con los obispos y los poderes locales, tiene el mérito de tener repercusiones en toda la Europa cristiana, así como el de excluir definitivamente a los legos del gobierno de los asuntos eclesiásticos, pues confiere un papel esencial y fundamental a los distritos diocesanos. Al mismo tiempo tiene la desventaja de cerrar, en el plano de lo local, todos los espacios de autonomía para el pueblo cristiano, al atribuir a los obispos la autoridad absoluta al interior de las diócesis. Urbano II establece así las premisas para que, como en el caso de los patarinos milaneses, las condiciones locales alienten el surgimiento de numerosos movimientos heréticos, característicos del siglo XII. El I Concilio Lateranense, en 1123, primero de la cristiandad occidental, consagra la reforma de Urbano II: consolida la primacía de la Iglesia romana sobre las iglesias locales y reclama para la jerarquía eclesiástica diocesana el cuidado de las almas. El papado se erige como punto de referencia insustituible en el escenario político: se convierte en el referente de los nacientes reinos europeos y de las comunas libres italianas. La tentativa del emperador Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1025-1090) de transformar el imperio en una monarquía absoluta no puede estar destinada sino a naufragar.

La exclusión de los legos

Cambios sociales y religiosidad

En el curso del siglo XII el nuevo papel del papado romano trae consigo profundas transformaciones de la vida religiosa: entra en crisis la cultura platónico-agustiniana que sostiene el ideal monástico del ascetismo y la separación del mundo, al tiempo que margina los estamentos urbanos y mercantiles, detentores del poder en nuevos contextos políticos. La mujer ya no se puede considerar sólo como fuente de pecado. El comercio ya no puede ser condenado.

Bernardo de Claraval (1090-1153), un monje cisterciense de origen nobiliario, primer místico de Occidente, domina con su avasalladora personalidad y con sus escritos la primera mitad del siglo, epígono de esta cultura. Consciente de la crisis del monacato ascético, predica el ideal de una Iglesia reformada y de un laicado sujeto a ella.

El ideal de una Iglesia reformada

De igual manera, un grupo de legos, de no poca importancia, quiere abandonar el mundo y ponerse en búsqueda de una relación autónoma con Dios: son los cátaros, creadores de una doctrina herética de cariz maniqueo, basada en el presupuesto de un irreparable conflicto entre espíritu y materia. Los cátaros, en consecuencia, experimentan formas autónomas de vida religiosa y civil entre Provenza y la Italia padana.

Contra este querer huir del mundo, la nueva Europa de reinos y ciudades construye con realismo un camino que la lleva, en las nuevas forjas de la cultura que son las universidades, a estudiar el mundo mediante la física y las artes mecánicas; a mirar al hombre y la realidad con detenimiento para encontrar, al fin, una armonía con la verdad revelada. Por este camino se llega a valorizar al hombre y el contexto en el que se mueve, así como, en el plano de la vida religiosa, se alcanza una nueva y revolucionaria adquisición.

El fiel lego, pobre y marginado, no es ya aquel sujeto visto por la comunidad con cierta sospecha, que debe expiar sus culpas, que recibe limosna de los ricos. La condición del pobre y el penitente comienza a ser vista como la propia de todo buen cristiano que quiera vivir según el Evangelio.

A inicios de los años setenta un mercader de Lyon, conocido como Pedro Valdo (?-*ca.* 1207), funda la primera comunidad de los Pobres de Lyon, a fin de recuperar los valores de la Iglesia primitiva, sin jerarquías, en la que todo era para uso común.

La vida religiosa está en pleno fermento a final del siglo, impregnada de la espiritualidad penitencial y el voto de pobreza, que apenas nacieron pero dejarán huella, con san Francisco de Asís (1181/1182-1226) y santo Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-1221), en toda la cristiandad del siglo siguiente.

Véase también
Historia "Los misioneros y las conversiones", p. 197; "Órdenes religiosas", p. 206.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "Visiones del más allá", p. 443; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523.
Música "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730; "La danza de los siglos XI y XII: danza y religión", p. 748.

EL CABALLO Y LA PIEDRA: LA GUERRA EN LA EDAD FEUDAL

FRANCESCO STORTI

El estado permanente de violencia que afecta Europa entre los siglos IX y XI estimula sensibles transformaciones en la estrategia militar occidental: se consolidan las fortificaciones y, consecuentemente, se redescubre y potencia el arte del asedio. La difusión del combate a caballo lleva, a su vez, al desarrollo de una compleja técnica marcial, la del "manejo nuevo" de la lanza, que será característica por siglos, más allá de los límites cronológicos de la Edad Media, de la caballería europea.

El caballo y la piedra

Las frecuentes incursiones normandas, húngaras y sarracenas, cuyo clímax se registra entre los siglos IX y X, pero rebasan ampliamente tales límites cronológicos, así como la extendida manera de competencia político-militar que implica para los centros de poder surgidos a partir del hundimiento del Imperio carolingio, producen dos consecuencias principales en cuanto al arte y la cultura de la guerra en Occidente: la propagación del combate a caballo y la proliferación de las fortificaciones. Necesidades que sienten comúnmente las aristocracias originadas por funcionarios (condes, duques y marqueses) y religiosos (obispos y abades), implicadas en la gestión de los Estados carolingios, y los nuevos poderes de derivación patrimonial (señores terratenientes) son efectivamente la de proteger, por un lado, los bienes inmuebles del peligro externo e interno, y, por el otro, la de poder contar con eficaces contingentes armados.

Arquitectura del castillo y poliorcética

El castillo, en este sentido, representa la respuesta más adecuada a la necesidad de protección, ya que funge, además, como instrumento para la concentración política de las poblaciones y de los espacios que debe defender. A través del perfeccionamiento de la mota elemental (siglos X-XII), terraplén en forma de tronco cónico coronado por una empalizada, en el curso del siglo XII se vive una animada experimentación arquitectónica que lleva a la construcción de los primeros complejos castrenses dotados de un bastión central (torreón) y un perímetro amurallado externo con torres y caminos de ronda.

Complejos castrenses

El proceso de fortificación de los siglos centrales de la Edad Media no sólo atañe a esta tipología arquitectónica: también afecta a las ciudades, que robustecen las antiguas murallas; a las aldeas adyacentes a los grandes complejos de las *curtes*, que se proveen de torres y murallas; a los monasterios, que construyen imponentes baluartes, y, finalmente, a las estructuras que, como los puentes, resultan útiles para el control del territorio. Es evidente que la consecuencia de esta frenética actividad de fortificación es el perfeccionamiento del arte del asedio: la poliorcética. Precisamente, en el curso de estos siglos esta "ciencia", caída en el olvido con la decadencia de las ciudades romanas y la desaparición de los imponentes aparatos logísticos de los ejércitos del Imperio romano tardío, es reintroducida en Occidente gracias a la conquista normanda de los Estados lombardos y bizantinos del sur de Italia, donde las antiguas prácticas de asedio se habían conservado.

Puentes levadizos (arpas); torres de aproximación montadas sobre ruedas (gatas); arietes móviles revestidos de materiales ignífugos (gatos, marranos); ensamblajes nerviobalísticos de toda forma y calibre (onagros, petrarias, escorpiones) que lanzan proyectiles de piedra, dardos y vigas; complejas obras de excavación tendientes a socavar del subsuelo enteros segmentos amurados o a conducir celadamente a los asediados al interno de las fortificaciones (minas) reavivan, a varios niveles y grados, en un hervidero de guerreros, animales, obreros y materiales, cada acción obsidional de los siglos centrales del Medioevo, desde las de más largo aliento, que incluyen a miles de combatientes, como el asedio de Nicea (1097), en el curso de la primera Cruzada, hasta las operaciones locales concentradas alrededor de cada uno de los castillos o torres.

Necesidad del servicio armado a caballo y su difusión

Incursiones de la caballería magiar, asaltos piratas de sarracenos y vikingos, luchas entre entidades políticas de diversa índole, correrías y saqueos: si la necesidad de defensa se traduce en la edificación de castillos, que dan al paisaje europeo el aspecto "armado" que aún hoy conserva, en el plano de la agresión lleva a la conformación de núcleos guerreros útiles para hacer frente a un estado generalizado de guerra en el que es de vital importancia la rapidez de acción. A esta exigencia responde, por su naturaleza misma, la caballería, y es por tal motivo que, en torno al año 1000, todos los centros de poder hacia los que está confluyendo el territorio se apresuran a proveerse de —o a ampliar el número, si ya disponen— de guerreros a caballo.

El pacto vasallático, con la concesión de beneficios a los combatientes, se erige como instrumento ideal para la constitución de las filas de batalla (mesnadas). De él echan mano los grandes señores laicos y eclesiásticos, desde siempre titulares de ingentes patrimonios, ya proclives, por lo demás, a conformar sus propios grupos de vasallos; pero también los señores de castillos, que no rechazan la idea de fraccionar sus dominios ancestrales con tal de reunir sólidos grupos de caballeros. Pero se prueban también otras formas de reclutamiento: por ejemplo, se hace común la costumbre de instruir y armar a jóvenes del campesinado, especialmente hijos de siervos, elegidos por sus capacidades físicas. Mantenidos por el señor en su morada o dotados con tierras para su explotación, esos muchachos conforman, generalmente, el más estrecho círculo de *fideles* del señor; se trata de los caballeros-siervos, categoría que se consolida en el siglo XI y ejemplo de una inédita movilidad social que las necesidades bélicas promueven.

Beneficios para los combatientes

El "nuevo manejo" de la lanza

Sin importar que estuvieran radicados en el sistema vasallático desde hacía generaciones, o que provinieran de otros ámbitos sociales, a todos los *milites,* para usar el apelativo que en torno al año 1000 indentifica sin distinción a los guerreros a caballo, se les solicita un servicio especializado; la movilidad, necesaria y propia del caballero, no basta. El desmoronamiento de los poderes señoriales y, en consecuencia, la escasa disponibilidad de recursos mantienen relativamente bajo el número de soldados, en comparación sobre todo con el tamaño de los peligros que deben enfrentarse. De aquí surge la necesidad de que aquellos "pocos" desarrollen habilidades capaces de potenciar al máximo su propio rendimiento, y así compensar el número con la calidad. De allí que se haya inventado el "manejo nuevo" de la lanza, particular técnica marcial que distinguirá a la caballería europea más allá de los límites cronológicos de la Edad Media. Afianzada en la segunda mitad del siglo XI, consiste en la colocación bajo la axila derecha de la lanza, que hasta entonces el caballero blandía con el brazo alzado. Se trata de una innovación a primera vista banal, pero que en realidad traerá grandes consecuencias: en el antiguo manejo de la lanza, tomado de la cacería, era necesario que el guerrero se detuviese para girar alrededor del adversario a fin de herirlo desde lo alto, si estaba apeado; o para atravesarlo de parte a parte, si estaba montado. Ahora, gracias a la nueva posición de la lanza, el guerrero, con el arma bajo el brazo y sostenida con la mano, puede arrojarse sobre el adversario al galope. Las consecuencias de dicha técnica son devastadoras: caballo y caballero forman ahora un cuerpo único, un dispositivo acorazado de enorme peso, a toda velocidad, que termina en una punta afilada. La tradicional táctica del "volteo", usada incluso por la caballería vasallática carolingia, ciertamente eficaz, pero que conllevaba una inmediata implicación de los caballeros en la melé, se sustituye por una práctica que aprovecha por primera vez la energía cinética del caballo, a fin de conseguir una acción rápida y destructiva; una práctica en la que, si no es necesaria la cantidad, dada su eficacia, sí resulta indispensable la fuerza y, lo que más cuenta, la habilidad.

Técnicas y tácticas de combate

Especialización bélica y sociedad en las monarquías feudales

Lanzarse al galope completamente cubierto por una cota de malla de hierro, con un pesado yelmo cónico y un asta de fresno de 2.5 metros y 15 kilos en mano: es muy fácil imaginarse la dificultad inherente a esta práctica, que obliga, desde la más temprana edad, a un adiestramiento virtuoso y prolongado. Así, la práctica guerrera se convierte en monopolio de pocos, de aquellos

privilegiados que pueden procurarse los costosos armamentos y dedicarse exclusivamente al oficio de las armas, razón por la cual los caballeros, poco a poco, se separan del resto de la sociedad, de la indistinta masa de los rústicos y los *inermes*. Por otra parte, es justamente en la primera mitad del siglo XI cuando la reflexión política crea, con Adalberón de Laon (*ca.* 947-1030), el esquema ideal de una sociedad tripartita, rígidamente dividida entre clérigos *(oratores)*, guerreros *(bellatores)* y campesinos *(laboratores)*, que resulta una de las más interesantes formas de autorrepresentación de la civilización medieval. Sin embargo, se trata sólo de eso: de un esquema ideal. En la realidad, en lo que respecta a la esfera militar, el servicio armado de las poblaciones rurales se conserva aún, si bien relegado a ámbitos marginales.

El entrenamiento pesado

Agrupados como auxiliares, los villanos contribuyen a la manutención de las fortificaciones y su defensa; se encargan de funciones logísticas y, no rara vez, combaten. Detrás de los ejércitos medievales, forman los heterogéneos grupos de infantería *(pedites)*, confusos y vagos en cuanto a armamento y tareas; aunque, al final, resultan indispensables para la caballería: están presentes en la batalla de Hastings (14 de octubre de 1066), durante la conquista normanda de Inglaterra; siguen al numeroso ejército reunido por Luis VI de Francia (*ca.* 1081-1137, rey desde 1108) para rechazar a Enrique V (1081-1125, emperador a partir de 1111) en 1124; acompañan, por último, a la caballería imperial en el curso de las *expeditiones italicae*, las campañas que los apenas electos emperadores realizan en Italia para alcanzar la corona de hierro de los antiguos reyes longobardos.

El dominio del caballo no anula la utilidad de la infantería

La sociedad, en tanto consolida antiguos modelos, crea otros nuevos. Así, mientras los guerreros a caballo se preparan para transformarse en *ordo equestris*, para construirse una ética que distinga su papel preeminente, con lo que dan lugar al complejo fenómeno sociocultural conocido como "caballería", precisamente en la Italia que recorren las tropas imperiales empieza a madurar, como expresión directa de las estructuras de la sociedad comunal, una práctica militar que prevé el uso de las masas populares (infanterías urbanas): práctica eficaz que saldrá cara, entre los primeros, a Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), catastróficamente derrotado a manos de la infantería en la batalla de Legnano (29 de mayo de 1176). Ésta es una prefiguración de una nueva fase del arte de la guerra en Occidente.

Véase también

Historia "El nacimiento de las órdenes de caballería", p. 56; "La caballería", p. 177.

EL PODER DE LAS MUJERES

ADRIANA VALERIO

El siglo XI es escenario del ejercicio del poder femenino de las soberanas y de la consolidación del poder semiepiscopal de las abadesas, quienes ejercen su autoridad sobre el clero y los fieles subordinados a ellas. También en algunos monasterios mixtos, en los que conviven una comunidad masculina y una femenina, empieza a darse, al final del siglo, la preeminencia de la autoridad de esta última. Sin embargo, el endurecimiento de las leyes contra el clero indisciplinado y concubinario favorece la presencia de una concepción negativa de la mujer, apartada de lo sagrado.

MUJERES REINANTES EN LAS TRAMAS DEL PODER

En el siglo XI se confirma el ejercicio del poder femenino aristocrático de una manera similar a cuanto sucedía en los siglos de la Alta Edad Media. Por ejemplo, el ejercicio del poder real se articula en varios planos y es causa, para las mujeres que lo ostentan, de la adopción de diferentes estrategias, ejemplificadas con la siguiente exposición de tres casos en contextos geográficos diversos: Oriente, Escocia e Italia.

Zoe (*ca.* 980-1050, emperatriz desde 1042) encarna el modelo de la soberana que hace uso desvergonzadamente del poder. Sucede a su padre, Constantino VIII (960-1028), en la dirección del Imperio de Oriente, como esposa de Romano III Argiro. Cinco años más tarde (12 de abril de 1034) ordena la ejecución de su marido, para desposar al siguiente día a su joven amante, Miguel (?-1041, emperador desde 1034), con quien se dividirá la administración del imperio durante siete años. A la muerte de éste, elige como favorito al sobrino del difunto, Miguel V Calafates (?-*post* 1042), quien, sin embargo, se rebelará en su contra y la obligará a retirarse a un monasterio. Una insurrección popular restablece a Zoe en el trono, en unión con su hermana Teodora. Las dos hermanas son conscientes de su incapacidad de conservar el gobierno solas, de modo que Zoe decide contraer nupcias con Constantino Monómaco, a pesar de sufrir la humillación de ver entrar en palacio, con honores oficiales y en posiciones de respeto, a las jóvenes amantes de su esposo, Selerena y Alana.

La desvergonzada emperatriz Zoe

Un segundo modelo nos lo ofrece Margarita de Escocia (*ca.* 1046-1093, reina desde 1070), después canonizada, esposa de Malcolm III de Escocia (*ca.* 1031-1093). Durante su reinado la nación escocesa comienza a tomar

forma: se pone en marcha un proceso de centralización gubernamental y burocrática, una vez confirmada la unión de la Iglesia de Escocia con la de Roma. La corte, mientras tanto, cada vez más modelada sobre la cultura de los anglos, se vuelve centro de mecenazgo. Durante 23 años Margarita, como consejera de su esposo, participa considerablemente en la política y la organización del reino, incluso en los ámbitos culturales y religiosos. Su empeño en promover la cristianización de Escocia, con el patrocinio de nuevas fundaciones monásticas, obras de caridad y refugios, sin mencionar su ejemplar conducta como esposa, madre y reina (que conjuga realeza, piedad religiosa y humildad), conformará muy pronto un ejemplo típico medieval. Margarita dará a luz seis hijos varones, de los cuales los últimos tres, Edgardo, Alejandro y David, subirán al trono del reino, y dos hijas, María y Edith, quien se casará con Enrique I de Inglaterra.

Diferente es el papel que juega la marquesa Matilde de Canossa (*ca.* 1046-1115), quien, junto a su madre Beatriz (1017-1076), gobierna la Toscana con energía y determinación para sostener al papado en la lucha contra los sacros emperadores Enrique IV (1050-1106, emperador de 1084 a 1105) y Enrique VI (1081-1125, emperador desde 1111). Beatriz y Matilde resultan personajes de primera importancia en el proceso de reforma de la Iglesia, presentes ambas en los sínodos de Roma de 1074 y 1075.

Matilde de Canossa

Matilde hospeda a Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, pontífice desde 1073) y es testigo del acto de penitencia de Enrique IV, como mediadora entre papado e imperio: un papel que le valdrá, por más de 40 años, ser el vértice de la diplomacia internacional medieval, permitiéndole contener las pretensiones de hegemonía imperiales. Matilde en persona lidera las tropas en Sobara (1084), donde consigue una aplastante victoria sobre Enrique IV. En estas circunstancias, su castillo, varias veces puesto bajo asedio, se convierte en el símbolo de la resistencia de una mujer al emperador.

Otro signo de su autoridad es la influencia que ejerce en la designación de nuevos pontífices. En 1087 participa en persona en la expedición militar que regresa a Roma al abad Desiderio de Montecasino, en el acto elegido papa con el nombre de Víctor III (*ca.* 1027-1087, sumo pontífice desde 1086). Como este papa muere al poco tiempo, Matilde envía a sus embajadores al Concilio de Terracina, del que saldrá un nuevo pontífice, Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088).

El poder de las abadesas

Los conventos son instrumento de las estrategias políticas adoptadas por las aristocracias, que invierten bienes y prestigio en la fundación, ampliación y enriquecimiento de comunidades religiosas, a las que es posible enviar a las mujeres no destinadas al matrimonio. El gobierno del convento está reservado, las más de las veces, a una mujer perteneciente a la familia del fundador,

elegida como abadesa, cargo que, en el monacato benedictino, permite desempeñar legítimos y reconocidos deberes y funciones episcopales. Se trata de un poder amplio, que las abadesas ejercerán sobre sus territorios entre los siglos VIII y XVI.

La autonomía jurisdiccional de dichos conventos, independientes de las autoridades locales episcopales, en cuanto que están directamente subordinados a Roma, conlleva para las abadesas una autoridad sobre el clero y la población del distrito, además de la posibilidad de obtener muchas prerrogativas exclusivas de los obispos, con la excepción de aquellas estrictamente vinculadas al sacramento de la orden. Por ello, se puede hablar de poderes "semiepiscopales". No pocas veces se permite a algunas abadesas el uso de enseñas de autoridad episcopal, como el anillo, la mitra y el báculo.

Conventos independientes

Además de ser responsables de la dirección espiritual de las monjas, sin mencionar las necesidades religiosas de los fieles que habitan el territorio administrado por el convento, en calidad de feudatarias, las abadesas están encargadas de la administración de los feudos circunscritos, con sus relativas consecuencias jurídicas y económicas. Actúan, pues, como verdaderas soberanas, aunque de un territorio limitado; incluso se les solicita que cumplan con la administración de la justicia civil y penal, tanto sobre legos directamente dependientes del convento como sobre el clero a él vinculado. Las abadesas asisten a los sínodos y firman los documentos emanados de los concilios en los que participan; dirigen las abadías, a las que a menudo transforman en centros de estudio, mecenazgo artístico y dirección espiritual. Un fenómeno para nada esporádico, sino muy difundido por toda Europa.

Junto al fenómeno de las abadías-feudos dirigidas por abadesas, se consolida en este mismo periodo, en especial en Alemania, la institución de las canonesas (como Santa María de Überwasser o Santa Úrsula de Colonia), de las que tenemos testimonio ya a partir del siglo IX. Consagradas por el obispo, frente al que profesan votos de castidad y obediencia, las canonesas dirigen conventos, con el reconocimiento de ciertos derechos, lo cual atestigua su grado de autoridad: pueden formar parte de las reuniones del capítulo de la catedral y de los sínodos diocesanos, y tienen el poder de imponer disciplina al clero.

Las canonesas

Otro ejemplo del ejercicio del poder de una autoridad femenina es el de los monasterios mixtos. En 1099 Roberto de Arbrissel (*ca.* 1047-1117) funda la congregación benedictina de Notre Dame de Fontevrault, en la que conviven una comunidad masculina y una femenina, ambas bajo la autoridad de la abadesa, representante de la Virgen María. Todos, hombres y mujeres, profesan ante ella. Fontevrault comprende cuatro monasterios: el mayor, destinado a las vírgenes y las viudas; el de San Lázaro, para las leprosas; el de la Magdalena, para las penitentes, y el de San Juan Evangelista, para los varones encargados de asistir a las monjas en las actividades litúrgicas. En

las manos de la abadesa reposa la autoridad plena, pues a ella responde incluso el prior del monasterio masculino. La fórmula de bendición abacial conjuga la potestad de regir el monasterio *spiritualiter* y *temporaliter.* Es ella quien ostenta el poder supremo: escoge entre los novicios a los nuevos sacerdotes, recibe las profesiones de fe y vigila la vida de la orden mediante visitadoras nombradas por ella misma, quienes, aunque investidas de un gran poder, siempre le están subordinadas.

El poder en la Iglesia: orden y jurisdicción

La reforma que atraviesa la Iglesia en el siglo XI, con el endurecimiento de las leyes contra el clero indisciplinado y concubinario, favorece la presencia de una concepción negativa de la mujer, que por ello es apartada de lo sagrado, entendido como incompatible con la vida matrimonial. Se dibuja de manera cada vez más clara una teología del sacramento del orden sagrado.

Exclusión de las mujeres

Considerado como derecho divino, éste se reserva exclusivamente a los hombres, en virtud de lo cual se les reconoce la potestad de llevar a cabo el sacrificio eucarístico y de santificar a los creyentes mediante la administración de los sacramentos (poder de orden), la facultad de educar a los fieles (poder de magisterio) y la dirección de la vida cristiana a través de leyes (poder jurisdiccional). Esta distinción entre poder de orden y poder jurisdiccional, si bien excluye a las mujeres del ejercicio de las prerrogativas de quien ha recibido el orden sagrado, les permite ejercer el poder de jurisdicción *(potestas ad regendum populum),* considerado derecho positivo, dividido en foro interno y foro externo (poder para imponer penitencia o absolver en el sacramento de la confesión). Muchas abadesas gozan de poder jurisdiccional en el foro externo.

Las disposiciones eclesiásticas no permiten a las mujeres la predicación pública, en cuanto que es un medio de gracia que remite más a la potente palabra de Dios que a la débil palabra humana. Pese a ello, la predicación femenina se practica de forma privada, como en las *collationes* familiares, destinadas a la edificación de la comunidad.

Las collationes *familiares*

En su calidad de madres espirituales, las abadesas desempeñan el oficio pastoral de instrucción y guía, con el uso de las más diversas formas de evangelización. Sus enseñanzas, dirigidas las más de las veces a otras religiosas, se presentan como un nutrimento espiritual, o como indicaciones éticas y formativas. Admonición fraterna, instrucción religiosa, pero también discursos de carácter teológico y comentarios exegéticos, nacidos de la práctica pastoral o de experiencias místicas, pasan a formar parte de los sermones monásticos, caracterizados por su simplicidad expresiva, pero que, a final de cuentas, manifiestan el poder de la acreditada palabra de la mujer, capaz de educar e imponer disciplina.

Véase también
Literatura y teatro "María de Francia", p. 493; "Trovadores", p. 735.

FIESTAS, JUEGOS Y CEREMONIAS EN LA EDAD MEDIA

ALESSANDRA RIZZI

En el generalizado renacimiento de los siglos XI-XII se observa una renovada atención a lo lúdico, tras el problemático conflicto con la cultura cristiana primigenia, la cual termina por legitimarlo, de modo que lo lúdico se recoloca en el panorama de las experiencias significativas del hombre. En la sociedad feudal el torneo se convierte en el instrumento para ganar honores, pero también en la oportunidad de provocar encuentros políticos a fin de sellar alianzas o contraer compromisos. La renovada sensibilidad hacia lo lúdico se presenta bajo la forma de juegos y pasatiempos de campesinos y burgueses, que en algunos casos se distinguen como momentos de interacción social.

DE LAS INCERTIDUMBRES ALTOMEDIEVALES AL REDESCUBRIMIENTO DE LO LÚDICO

Los siglos centrales de la Edad Media (XI y XII) son un periodo de renacimiento generalizado para el Occidente europeo: coinciden con el inicio de las grandes monarquías europeas y con el desarrollo máximo de la sociedad feudal, representada por sus élites militares, que basan en el uso de las armas su propia función social, además de su prestigio y honor. Estos siglos registran también un crecimiento agrícola y un renacimiento urbano, con sus reivindicaciones de autonomía política. El renacimiento cultural, por último, produce en el ámbito religioso una profundización racional de los problemas teológicos mediante el intento de conciliar fe y razón y de elaborar un sistema unitario que explique el mundo.

Ludus y cultura cristiana

Al mismo tiempo se observa una renovada atención a lo lúdico, que, después del éxito alcanzado en la antigüedad y el problemático conflicto con la cultura cristiana primigenia, atravesó el periodo de la Alta Edad Media arraigado a las costumbres de las personas, pero siempre en los márgenes de la gran reflexión filosófica contemporánea, en una situación de incertidumbre en cuanto al lugar que la nueva cultura cristiana le reconoce. Así, Rabano Mauro (*ca.* 780-856), abad de Fulda y después arzobispo de Maguncia, al disertar sobre el juego (en la obra *Sulla natura*) habla

de las categorías atléticas de los antiguos (el salto, la carrera, el lanzamiento, la lucha…), en un despliegue de abundantes referencias eruditas de circunstancias ya extintas desde hacía largo tiempo.

Progresivamente madura también la conciencia de la importancia y peculiaridad del juego, al que se le reconocen finalmente algunas cualidades positivas. Por ejemplo, Isidoro (*ca.* 560-636), obispo de Sevilla y uno de los mayores enciclopedistas medievales, salva las actividades atléticas como "triunfo de la fuerza y la velocidad" (*Etimologie,* XVIII, 17-24). Así, el pasaje de san Pablo, en el que el autor alienta a correr para obtener el premio (1 Corintios 9, 24-26), no sólo se vuelve un *topos* de la Edad Media para simbolizar el esfuerzo en la vida del buen cristiano, sino que atestigua una relectura en clave cristiana del universo lúdico, premisa para su definitiva recuperación como valor autónomo de la cotidianidad. Desde el siglo XII, en efecto, lo lúdico gana siempre cada vez más una presencia de primer plano en la reflexión contemporánea. Es emblemática su legitimación por parte de uno de los mayores pensadores del tiempo, el teólogo Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), quien afirma que, en las actividades deportivas o recreativas (como la recitación poética, el canto, la danza, la lucha, la carrera a pie o en carros y el pugilato), "el calor natural de los cuerpos se alimenta de un movimiento bien equilibrado y la alegría" que deriva de ello "reconforta el espíritu" (*Didascalion,* II, 27). Al insertar la experiencia lúdica en el programa de aprendizaje del saber, el teólogo la recoloca "en el mapa de los sistemas de ordenación y en los esquemas culturales vigentes" (Gherardo Ortalli, *Tempo libero e Medioevo: tra pulsioni ludiche e schemi culturali,* 1995).

Torneo y juegos militares

En las fuentes de estos mismos siglos, fiestas, juegos y ceremonias empiezan a ocupar espacios para nada marginales o involuntarios. Primero entre todos es el torneo, que por su difusión y raigambre se vuelve el emblema de la sociedad de la época. En el siglo XI se propaga desde Francia a los países vecinos en tiempos y maneras diferentes, hasta que alcanza su edad de oro en el siglo XII, para transformarse, finalmente, hacia la conclusión de la Edad Media, en un espectáculo armado. Su contenido, en un principio, no es ni uniforme ni codificado. Se trata, en efecto, de un encuentro entre individuos armados a caballo, en el curso del cual conviven distintas formas de combate y manifestaciones secundarias: además del enfrentamiento colectivo entre compañías opuestas, toman lugar desafíos individuales entre pares de caballeros (esta última es la forma que llegará a Italia, con el nombre de *giostra,* "justa"), demostraciones de habilidad con las armas, reuniones de espectadores y encuentros de convivencia social. Más allá de las varias interpretaciones (sublimación de la guerra, juego con intenciones de adiestramiento, experi-

mentación de técnicas militares...), el torneo ha de comprenderse como un "momento en el que se desencadena la agresividad del clan, de éxito de una parte sobre otra", como "batalla ritual, no batalla simulada; activación de un mecanismo de despojo y redistribución de las riquezas, tal como ocurre en la guerra" (Duccio Balestracci, *La festa in armi. Giostre, tornei e giochi del Medioevo,* 2001).

En la obra de Godofredo de Monmouth (*ca.* 1100-*ca.* 1155), *Historia Regum Britanniae,* de 1136, o en los romances de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190), sobre todo en *Erec et Enide,* de 1160-1170, el torneo tiene mucho peso en el reconocimiento de las actividades y manifestaciones lúdico-deportivas de la nobleza feudal. Descrito como interludio entre batallas ya combatidas y batallas por combatirse, o en conexión con eventos políticos importantes (coronaciones, matrimonios....), el torneo no faltará de ahora en adelante en las narraciones de las hazañas realizadas por un caballero o de las usanzas arraigadas en la sociedad a la que pertenece. Verdadero modelo de las costumbres de la caballería anglofrancesa de este periodo es la anónima *Histoire de Guillaume le Maréchal* (*ca.* 1220), a quien los contemporáneos consideraron el caballero más famoso de todos los tiempos. En la *Histoire* los numerosos torneos en los que "combate" el protagonista, de instrumento para ganarse la vida se convierten en otros tantos peldaños para subir en la escala social y alcanzar el honor, gracias a la práctica de virtudes fundamentales para el éxito: valor, lealtad, cortesía, prodigalidad. La *Histoire* es el relato de una verdadera "fortuna" —la gloria, que ha de transmitirse a la familia—, que lleva a un hijo segundogénito, Guillermo, a volverse guardián e instructor de Enrique *el Joven* (1155-1183), designado por su padre, Enrique II, como su sucesor en el trono de Inglaterra.

Guillermo el Mariscal

Por último, Godofredo I de Villehardouin (1148/1150-1212/1218), uno de los mayores cronistas (y también protagonistas) de la cuarta Cruzada (1202-1204), hace coincidir el inicio de la empresa con el torneo realizado en el condado de Champaña, en noviembre de 1199, en las cercanías del castillo de Ecry. Este testimonio clarifica el valor del torneo en esa época: antes que mecanismo para ganar honor gracias a una exhibición de habilidad y fuerza militar, o para mantener ejercitada a la caballería feudal en espera de una batalla, el torneo es la ocasión para encuentros políticos, en los que se pueden estrechar relaciones de amistad, pactar alianzas y contraer compromisos, en primerísimo lugar el de la cruzada, la guerra justa por antonomasia.

Juegos y pasatiempos en el mundo campesino y urbano

La renovada sensibilidad hacia lo lúdico, que nos lleva a insistir en las costumbres de la feudalidad europea, se presenta también en la forma de pasatiempos a los que se entregan los habitantes de las ciudades y los burgueses. No

faltan los casos ejemplares: el famoso tapiz de Bayeux (un bordado de cerca de 230 pies, elaborado entre 1070 y 1082), mandado hacer por el obispo Odón, hermanastro de Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), para justificar la pretensión normanda al trono inglés, no sólo ilustra la batalla de Hastings (14 de octubre de 1066), sino también hace un retrato de la sociedad anglonormanda, que comprende sus diversiones y pasatiempos. Las partes periféricas de la obra, en particular, reproducen entretenimientos y pasatiempos del mundo campesino (de donde provienen, quizá, los mismos bordadores): algunos son peculiares (como el lanzamiento con la honda, la pesca de anguilas, las peleas de perros contra toros); otros, por el contrario, son típicos de la nobleza (adiestramiento de perros o peleas de perros contra osos, esgrima con bastones, tiro con arco, y especialmente la cacería); en algunos de éstos, además, nobles y campesinos se representan codo a codo (por ejemplo, en el tiro con arco), lo que atestigua (en época tardía) cómo la actividad lúdico-recreativa consiente momentos de interacción social, oportunidad que se desarrollará en los siglos por venir. En la Inglaterra del siglo XIII, de hecho, los campesinos, además de pasar su tiempo libre en sus divertimentos preferidos (carreras de caballos, batallas fingidas, juegos de balón, patinaje sobre hielo, justas acuáticas, paseos en barca), se dedican al *backgammon* y el ajedrez, que, como la cacería, no han de considerarse exclusivo monopolio de la nobleza. Análogamente, las mujeres de los estratos sociales inferiores participan, en ocasiones, en las actividades recreativas consideradas normalmente sólo para hombres (natación, ajedrez, tiro con arco…).

La sociedad anglonormanda

También en el renovado universo urbano los habitantes ocupan una parte no menor de su tiempo en fiestas, juegos y deportes de todo tipo, como se deduce de la *Descriptio nobilissimae civitatis Londoniae* (1173-1175), de Guillermo Fitzstephen (?-1191), un *unicum* en su género por el periodo (especialmente por la perspectiva histórica y social en que el autor inserta las prácticas descritas), que sin embargo se puede considerar representativo de muchos otros casos en las ciudades de la época (con las debidas variantes y excepciones). Carreras de caballos, futbol (inglés), tiro con arco, lucha, salto, lanzamiento de jabalina, pero también de piedras, batallas con escudos, peleas de animales (gallos en particular), de perros con osos o toros, justas acuáticas o en tierra, patinaje sobre hielo, son las actividades registradas por el biógrafo Tomás Becket (1118-1170), practicadas por los londinenses del siglo XII, con miras a su preparación militar, por deseo de victoria o de realización personal.

El siglo XII, por último, registra la aparición en Europa del ajedrez, de origen indio pero introducido en el continente europeo gracias a la intermediación árabe. El juego, tolerado incluso por la Iglesia, tendrá mucha fortuna en los siglos por venir, pues se volverá materia de diversos tratados, en los que asume valor simbólico; por ejemplo, del modo de afrontar la realidad

(con *sapientia,* como en el *Libro de los juegos,* del rey castellano Alfonso X *el Sabio,* de 1283) o la sociedad del tiempo, al transmitir, por añadidura, la enseñanza del vivir con rectitud (como en el *Liber de moribus hominum et officiis nobilium,* del dominico Jacobo de Cessole, de inicios del XIV).

Véase también
Historia "La caballería", p. 177; "La vida cotidiana", p. 245.

LA VIDA COTIDIANA

SILVANA MUSELLA

En torno al año 1000 las estructuras materiales y sociales del Occidente experimentan una profunda transformación. Las casas están agrupadas sin un orden preciso, regularmente alrededor de una iglesia. Los materiales de construcción están estrechamente relacionados con los recursos locales. El tañer de las campanas indica el tiempo de trabajo y de descanso. La vestimenta fundamental es la camisa; por encima, tanto hombres como mujeres portan una prenda amarrada por delante con cordones. El cabello se usa largo en ambos sexos. Se inventa una pasta servida con el agua hervida.

DESPUÉS DEL AÑO 1000

El año 1000 es un parteaguas entre dos mundos diversos. Se ubica en los albores de una nueva organización social, inmersa en el renacimiento de las ciudades y en nuevas formas de administración económica. Desde el punto de vista demográfico se observa una imprevista recuperación: del año 1000 al 1300 la población se triplica, gracias también a una fase de relativo calentamiento climático. No están ausentes las terribles carestías, como la ocurrida en la región padana en las primeras décadas del milenio. Las continuas lluvias torrenciales hacen desbordar el Po; las aguas destruyen los cultivos y las cosechas. La consecuente carestía es terrible y dura varios años. Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050) la define como "una infertilidad vengativa". Estos problemas ya existían en el mundo antiguo, pero la unificación administrativa del territorio romano, junto con el eficiente trazado de vías y comunicaciones, creaba un sistema de distribución de víveres que, de alguna manera, protegía de las catástrofes. El mundo medieval, por el contrario, está caracterizado por la fragilidad técnica y económica y la fragmentación de los poderes públicos.

La vida privada

En estos siglos se deja de usar el fuego al descubierto, gracias a la invención o la difusión de las amplias chimeneas, que calientan a distancia y representan cierto progreso respecto de los braseros. La importancia simbólica que el hogar asume es indiscutible, y a partir de entonces la palabra se usará para indicar al grupo familiar ("fuego del hogar") más o menos amplio. Entre los siglos XI y XII la familia comienza a entenderse ya no como una estirpe, sino como un grupo de personas bajo una organización patriarcal, que viven bajo el mismo techo y tienen un patrimonio común. Aun con las posibles variantes en su composición, el número de hogares es lo único que permite estimar, según los lugares y las épocas, la densidad poblacional.

Una nueva idea de familia

La división del tiempo destinado al trabajo y el descanso se marca con el tañer de las campanas. Como en la época romana, continúan contándose 12 horas de día y 12 de noche, pero la duración de estas horas varía con los cambios de la luz según las estaciones. La usanza eclesiástica de subdividir el tiempo en grupos de tres horas se halla muy difundida; al término de este periodo suenan las campanas para dar ritmo a la jornada y se recitan las oraciones apropiadas, quizá con la ayuda de un libro de horas.* La hora prima se anuncia con el amanecer y la decimosegunda (vísperas) determina el paso a las horas nocturnas. Hacia la hora tercia (nueve de la mañana) tienen lugar un segundo desayuno y el regreso a las labores hasta la hora sexta (mediodía), tiempo de un almuerzo consistente, seguido de una pausa más o menos larga.

Con la víspera todas las actividades profesionales se interrumpen, a falta de luz, ya que las ciudades medievales no tienen alumbrado. Sólo los ricos pueden servirse de velas para alumbrar los interiores; la mayoría se contenta con la luz que emerge del hogar, por lo que generalmente no se organizan reuniones nocturnas y la hora de dormir llega cuando las mujeres cubren el fuego con las brasas, a fin de evitar incendios y encontrarlas aún calientes por la mañana. La tercera hora de la noche se llama "completas", mientras que la novena son las "laudes". Por las noches y en los días nublados se usan velas. El reloj de arena se utiliza para medir periodos breves. Las fechas se escriben aún con las indicaciones romanas: calendas, idus y nonas; incluso los meses del año tienen los nombres del calendario latino. El inicio del año no cae el 1° de enero, sino que existen diversas costumbres que lo recorren al 1° de marzo o al 25 de diciembre, o incluso al 25 de marzo.

* Libros iluminados que contenían una variedad de salmos y rezos para cada hora litúrgica del día. [T.]

Las casas

Las casas se agrupan sin un orden preciso, regularmente alrededor de una iglesia. Las aldeas se caracterizan por sus calles muy estrechas y tortuosas, quizá para proteger a los habitantes de factores climáticos adversos. Hay pocos edificios públicos y plazas. Los materiales de construcción están estrechamente relacionados con los recursos locales. Por doquiera es fundamental el uso de madera para sostener las construcciones. En el siglo XII comienza a utilizarse también la piedra para las viviendas, lo que determina el surgimiento de la diversificación de estilos arquitectónicos por regiones.

La vestimenta

Las esculturas de madera de este periodo ofrecen la posibilidad de conocer el tipo de vestimenta de las diversas clases sociales. La base es una camisa, de variados tejidos, para hombres y mujeres; las de éstas van a ras del suelo, frecuentemente con el cuello y los puños bordados. Por encima se usa una prenda amarrada por delante con cordones. La de los hombres tiene mangas y, como la camisa, llega a la rodilla; la de las mujeres toca los zapatos, pero tiene mangas separadas, para poder intercambiarlas según requiera la ocasión. En invierno visten un abrigo, a veces de piel, que combina en color y longitud con la ropa que cubre. La gente modesta tiene prendas menos complicadas: las mujeres portan falda y corpiño, mientras que los hombres llevan la camisa a la rodilla y un chaleco. Los colores son los de la lana, a veces teñidos con colores vegetales. Por encima se cubren con mantos.

Nace la moda

Se puede decir que en el siglo XII nace la moda como la entendemos hoy: la difusión del ideal cortés hace que el cuerpo, los gestos y las posturas llamen la atención. Para ciertas clases acomodadas la ropa se vuelve un producto de lujo, al punto de que incluso se promulgan estatutos que impiden el uso de diseños excéntricos y colores inusuales. A éstos se les atribuyen significados especiales: el rojo, especialmente si es entretejido con oro, se considera de buen augurio; el café, por el contrario, se considera triste. El amarillo es signo de envidia, pero puede ser usado por los soldados. El verde es muy apreciado por sus cualidades de reposo y equilibrio. A cierta edad se usan el gris, negro o morado, mientras que el azul indica fidelidad y, como tal, es el color de los enamorados. De blanco se visten los niños y los locos. El cabello se usa largo para ambos sexos. Las jóvenes van de raya en medio y trenzas largas adornadas con listones; llegada cierta edad lo llevan recogido sobre la nuca y cubierto con una tela. Hasta el año 1000 el velo se llevaba sólo en la iglesia, mientras que en las fiestas se usaba un

sombrero en forma de cono con velos y listones. También el cabello, en esas ocasiones, se peina con listones y guirnaldas.

La comida

Se mantiene la costumbre de comer en compañía, alrededor del plato. La comida se coloca sobre una rebanada de pan o sobre una tabla de madera usada por dos comensales al mismo tiempo. Las charolas, los vasos y los cuchillos para cortar la carne se utilizan muy poco, y siempre para uso común. Se comienza a ver algún tenedor de dos dientes, pero los hombres de la Iglesia obstaculizan por largo tiempo el uso de este cubierto, considerado de lujo excesivo. Un platillo típico medieval, fundamental en la cocina italiana, es la pasta. Los romanos cocinaban las delicadas hojas del *laganum* al horno o fritas; ahora comienzan a cocerse en agua. Poco después habrá otra transformación, cuando este alimento ya no sea servido con el agua hervida, sino seco, origen de la pasta moderna. Sicilia, ya en el siglo XII, exporta pasta seca.

Las condiciones sanitarias

Aunque alguna noticia nos llega por las biografías de soberanos y del alto clero, no hay una documentación firme que dé cuenta de los nacimientos y las muertes entre los estratos sociales más humildes de la población. Malnutridos, poco defendidos de la intemperie y obligados por largo tiempo a ritmos de trabajo muy duros, es claro que no se puede pensar que los más pobres tuvieran una esperanza de vida amplia. La esperanza de vida, al parecer, no superaba los 30 años. Son muchas las posibles causas de muerte, especialmente en época de cosecha escasa. La malaria es un mal endémico de las costas mediterráneas y puede considerarse entre los principales males de estas personas, además de las graves enfermedades cutáneas, agrupadas bajo el terrible nombre de lepra. Esta enfermedad se vuelve rara con la llegada de otro flagelo: la tuberculosis, provocada por un bacilo similar al de la lepra, pero considerado incompatible con éste.

El cuidado del cuerpo no es tarea exclusiva de los médicos. La categoría de los "terapeutas" es muy amplia, pues en ella se encuentra de todo: mujeres ignorantes, comadronas, barberos, herboristas, practicones, alquimistas, judíos y sarracenos convertidos. En vista de que los resultados dejaron mucho que desear, la elección del terapeuta y el remedio estaba mucho más influida por los costos que por la calidad del servicio. La medicina se basa en la teoría de los humores y los temperamentos, que contrapone especialmente el calor al frío y la humedad a la sequedad. La farmacopea medieval es rica en herbarios y antidotarios, porque también la preparación

El uso de venenos

de venenos entra en este ámbito. Muchas recuperaciones se atribuyen a la intervención de reliquias de santos protectores. En Francia e Inglaterra se encuantra difundida la creencia del poder taumatúrgico de los reyes, capaces de curar el escrofulismo. Además de las calamidades biológicas, las brujas se consideran fuente de enfermedades, muertes y, particularmente, de impotencia sexual. En los siglos XI y XII los documentos en los que se acusa a las brujas se hacen más numerosos y puntuales, aunque no se habla aún de una complicidad con el diablo o un pacto entre ambos, como sucederá más tarde en el siglo XIII, sino que se toma en consideración sólo el *maleficium* como capacidad de hacer daño mediante el mal de ojo.

Son diversas las posturas ante la muerte. De las historias que nos han llegado se puede deducir que algunas personas la deseaban como un acontecimiento que daba acceso a una beatitud sin límites. Algunos peregrinos rezaban para morir antes de regresar a la patria a las actividades cotidianas; pero ¿cuánto de esto es creíble? Es claro que muchos temen ser sorprendidos en pecado, y por ello intentan acceder a la misericordia divina mediante la limosna y las legaciones testamentarias. Muchos pronuncian los votos en el último minuto. El miedo al tormento eterno empuja a la confesión y el regreso al estado de gracia mediante la expiación con penitencias proporcionales a cada pecado.

El culto a los muertos

A partir del siglo XI la Iglesia manifiesta la firme voluntad de cristianizar el culto a los muertos. La difusión de la inhumación *ad sanctos* permite un mejor control de las prácticas funerarias y desaparecen del todo los ajuares funerarios. Las creencias relativas a las penas del purgatorio, cuya existencia será oficial sólo en el siglo siguiente, comienzan a gozar de crédito en la liturgia. Entre 1024 y 1033, la abadía de Cluny instituye la Fiesta de los Muertos, fijada para el 2 de noviembre, el día después de Todos los Santos. Esta celebración se impone pronto en toda la cristiandad y se vuelve un punto clave de la conmemoración litúrgica de los muertos, con la institución de misas de sufragio. Al mismo tiempo, la creencia en los espíritus suscita un renovado interés: los muertos que sufren en el más allá pueden regresar y suplicar a los vivos que recen por ellos, que les hagan misas y ofertas para aligerarles la permanencia en el purgatorio. En la narrativa, a partir del siglo XII, se multiplican los relatos de apariciones de fantasmas, de milagros y *exempla* edificantes.

Véase también
Historia “Fiestas, juegos y ceremonias en la Edad Media”, p. 241.
Literatura y teatro “La tradición de recetarios y libros de oficio”, p. 352.

FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

UMBERTO ECO

Es lugar común decir que Europa conoce un florecimiento en todos los ámbitos después del año 1000, y es que, efectivamente, entre los siglos XI y XIII tienen lugar transformaciones radicales en la vida política, en la economía y en la tecnología, al punto de que, a propósito de estos siglos, ha habido quien ha dicho que son "una primera revolución industrial". De este florecimiento de energías físicas y de ideas ya caían en cuenta también los individuos de la época; es aún célebre un pasaje del monje Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), quien nace precisamente en los últimos años del primer milenio y comienza a escribir sus *Historiarum* casi 30 años después. Rodolfo cuenta de una carestía en el año 1033, de la que describe atroces episodios de canibalismo entre los campesinos más pobres; pero de algún modo advierte que, con el año 1000, algo nuevo está ocurriendo en el mundo y en las cosas, que hasta entonces habían estado muy mal, pero que ya empezaban a tomar un aspecto positivo. Tanto es así que el monje estalla de jovialidad en un pasaje, casi lírico y muy famoso en los anales de la Edad Media, en el que relata que, al acabar el milenio, la tierra florece de golpe como un prado en primavera: "Era el tercer año después del 1000, cuando en todo el mundo, pero especialmente en Italia y las Galias, hubo una renovación de las iglesias basilicales [...] Todos los pueblos de la cristiandad competían para construir la más bella. Parecía que la tierra misma, como sacudiéndose y liberándose de la vejez, se revistiera toda de un cándido manto de iglesias" (*Historiarum,* III, 13).

El pensamiento filosófico parece participar de este renacimiento material e intelectual. No por mera casualidad, un siglo después del fin del primer milenio nacen las primeras universidades, y universidad no significa solamente enseñanza e investigación, sino una continua migración de estudiosos y estudiantes de país en país y, por ende, superación de las culturas y tradiciones locales en una visión más amplia, más "europea" del saber.

Enanos a espaldas de gigantes

Si en los siglos precedentes el conocimiento se veía sólo como un comentario a la sabiduría de la tradición, en estos siglos se abre camino una idea de cultura como innovación: el celebérrimo aforismo de que los coetáneos se consideraban enanos a espaldas de gigantes, y por tanto dotados de perspectivas más amplias que sus antepasados, demuestra (comoquiera que se interprete) la idea de que la investigación es siempre, de alguna u otra manera, fuente de novedad.

Sea como fuere, entre los siglos XI y XII se dibujan las figuras de pensadores que se han vuelto "gigantes" para nosotros: si pensamos que la metafísica moderna aún no se ha decidido entre aceptar o rechazar el argumento ontológico de san Anselmo de Canterbury (1033-1109), o si prestamos atención al desarrollo que el pensamiento filosófico tuvo con las indagaciones de Pedro Abelardo (1079-1142), o si consideramos que el problema de los universales (ya formulado en la Alta Edad Media por Boecio) asume una capital relevancia en el debate entre realistas y nominalistas —y que cada teoría contemporánea del conocimiento en el fondo aún se trata de aquella antigua, pero no superada, cuestión—, podremos valorar la viveza del pensamiento que impregna estos dos siglos.

Las bases de la filosofía moderna

La Escuela de Chartres, a través de una relectura del único diálogo platónico conocido hasta entonces, el *Timeo,* funda una vertiginosa cosmología; el pensamiento místico alcanza cimas altísimas con los Victorinos, con Bernardo de Claraval (1090-1153) y con Hildegarda de Bingen (1098-1179); en la obra de Juan de Salisbury (1110-1180) se ponen las bases del pensamiento político moderno; Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160) escribe una obra, los *Libri quattuor sententiarum,* que se volverá en los siguientes siglos objeto de comentario constante y canónico. También la tradición de las enciclopedias se enriquece con autores como Bartolomé de Inglaterra (*ca.* 1190-*ca.* 1250) o Alejandro Neckam (1157-1217), que preparan el camino para la que será la gran síntesis enciclopédica del siglo XII, los cuatro *Specula* de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1265).

Las disputas entre franciscanos y dominicos dominarán la universidad del siglo siguiente, pero es en el siglo XII que nacen y se forman san Francisco de Asís (1181/1182-1226) y santo Domingo de Guzmán (*ca.* 1170-1221).

Por último, pero no menos importante, en el mundo musulmán aparecen, en el siglo X, al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950); entre los siglos X y XI, Avicena (980-1037), y en el XII, Averroes (1126-1198) y al-Ghazali (1058-1111), todos filósofos que tendrán enorme influencia en la escolástica de los siglos XIII y XIV.

El redescubrimiento de la obra de Aristóteles

En el siglo XII inicia el redescubrimiento occidental de gran parte de la obra de Aristóteles (384-322 a.C.). En el siglo VI Boecio (*ca.* 480-¿525?) había traducido todo el *Organon,* pero sólo una parte, y ésta profundamente corrupta, había circulado por siglos, la llamada *Logica Vetus,* es decir, las traducciones de las *Categoriae* y del *De interpretatione,* acompañadas del *Isagoge* de Porfirio (233-*ca.* 305) y de algunos tratados de Boecio sobre silogismos categóricos e hipotéticos, sobre la adivinación y sobre la tópica. Boecio había traducido también los *Analytica priora,* los *Topica* y el *De sophisticis elenchis,* pero estas obras no habían estado en circulación sino has-

Las traducciones aristotélicas

ta que en el siglo XII fueron revisadas y retraducidas, del griego o del árabe, junto con los *Analytica posteriora* (ya traducidos por Boecio, pero la versión se perdió). En el siglo XII se traducen, primero del árabe y después del griego, también los *Libri naturales:* la *Physica,* el *De coelo et mundo,* el *De generatione et corruptione,* los *Meteorologica,* el *De anima* y los *Parva naturalia.* La *Metaphysica* aparece primero parcialmente en una *translatio vetustissima* de Jacobo Véneto; asimismo, otra vasta porción aparece —del griego— igualmente en el siglo XII (*traslatio media*). Santo Tomás de Aquino (1221-1274) tendrá en sus manos una versión completa sólo cuando Guillermo de Moerbeke (1215-1274), tras completar la traducción, le entregue también el libro K. Del mismo modo pertenecen al siglo XII las versiones parciales del griego de los *Libri morales.* Las otras obras aparecerán hasta el siglo XIII.

Esta inmensa labor de traducción tuvo una importancia fundamental para el desarrollo de la filosofía escolástica.

La recuperación de Europa y el despegue del saber

ANSELMO DE CANTERBURY: PENSAMIENTO, LÓGICA Y REALIDAD

MASSIMO PARODI

La famosísima prueba ontológica de la existencia de Dios surge en el contexto de un pensamiento monástico y agustiniano. De ella hablarán Descartes, Kant, Hegel, Russell; pero sólo puede ser comprendida en su particularidad dentro de la reflexión con que Anselmo de Canterbury lleva hasta los límites la capacidad del raciocinio humano.

VIDA

Nacido en Aosta en 1033, alrededor de los 26 años entra al monasterio de Bec, en Normandía, donde se hace monje y discípulo de Lanfranco (*ca.* 1005-1089), maestro, prior y luego abad del monasterio. Cuando Lanfranco es nombrado arzobispo de Canterbury, Anselmo (1033-1109) asume el cargo de prior y, tras 15 años, el de abad. Siguiendo los pasos de su antiguo maestro, a la muerte de éste Anselmo se convierte en el arzobispo de Canterbury. En sus últimos años de vida mantiene ásperas relaciones con la Corona inglesa (Guillermo II, primero, y Enrique I, después) por la cuestión de la relación entre poder temporal y poder espiritual, que se discute, en el curso del siglo, también en la Europa continental.

Anselmo muere el 21 de abril de 1109, tras una vida dedicada al ideal monástico, que, para los hombres de este periodo, representa una elección religiosa y, al mismo tiempo, existencial y cultural. Como se ve claramente en sus cartas, en muchas de las cuales se transparenta un grandísimo afecto por sus monjes, el abad cree que el monástico es el mejor modelo de vida posible. No se debe olvidar que desde los siglos VI-VII los monasterios son además los únicos centros de conservación y difusión de la cultura, con su vida entregada a la palabra copiada, leída, cantada y transformada en rezo y meditación. El texto sagrado, pero también el mundo entendido como gran discurso de Dios dirigido al hombre, se pueden hacer objeto de lectura de reflexión intelectual y oración, según la división monástica de la vida y el estudio cotidianos en *lectio, meditatio* y *oratio*.

Éstos son los años en que se hace cada vez más puntual la atención por los instrumentos con los que la razón puede ayudar a clarificar incluso algunos contenidos de la fe. Por ejemplo, se enciende de nueva cuenta la discusión, ya surgida en época carolingia, sobre el modo de la presencia de Cristo en la eucaristía, en la cual es evidente el a veces áspero conflicto de posturas a propósito del puesto y de la función de la razón. Los dos principales protagonistas recurren a los instrumentos de la lógica para sostener, como Berengario de Tours (1008-*ca.* 1088), la imposibilidad de la presencia física del cuerpo y de la sangre de Cristo, que violaría el fundamento aristotélico de la relación entre sustancia y accidentes, o, en el otro frente, como Lanfranco de Canterbury, a favor de una presencia física y no sólo sacramental —simbólica—, gracias a un atento análisis de los significados de las proposiciones.

Razón y misterios

Regresa también, más o menos en los mismos años, el debate sobre la Trinidad, que se aleja cada vez más del terreno analógico sobre el que lo había enfrentado y esclarecido san Agustín (354-430), para colocarse en el terreno de la lógica aristotélica, donde es realmente difícil sostener la existencia de predicados contradictorios, como unidad y pluralidad, en un mismo sujeto. Juan Roscelino de Compiègne (1050-1120), que no admite ninguna realidad por sustancias no individuales, es acusado de triteísmo, pues era obvio que su postura lo obligaría a hacer corresponder a tres personas diferentes tres sustancias diversas. La acusación viene precisamente de Anselmo, quien sin embargo, en la *Epistola de incarnatione Verbi (Carta sobre la encarnación del Verbo),* propone analogías muy problemáticas y fatigosas para explicar la esencia trinitaria de Dios, así como discutibles —por decir poco— acercamientos a la relación entre predicados universales y predicados individuales.

Así pues, también Anselmo testimonia la gran dificultad, si no imposibilidad, de hablar de la Trinidad con un lenguaje y procedimiento aristotélicos, aun cuando él mismo parece abandonar por completo el modelo analógico agustiniano, usado fervientemente en sus primeras obras. En efecto, cuando escribe el *Monologion* y el *Proslogion,* que sin duda alguna son sus obras maestras, hace explícita mención de la *auctoritas* de san Agustín, en particular del *De Trinitate,* pero una atenta lectura de la evolución dentro de sus obras muestra que no se trata solamente de una referencia a la prestigiosa palabra agustiniana, sino de una verdadera adhesión y exaltación a aquel modelo de raciocinio.

La autoridad de san Agustín

El *Monologion*

En la primera parte del *Monologion* se presentan tres argumentos para demostrar la existencia de Dios, todos fundados en la observación de la reali-

dad creada —*a posteriori,* se dirá sucesivamente— y basados en dos presupuestos de carácter metafísico, de clara inspiración neoplatónica: las cosas no son iguales en perfección y todas las cosas que poseen una misma perfección la poseen en virtud de algo idéntico. El primer argumento parte de la observación de que todos los hombres tienden al bien, o, como diríamos hoy, escogen lo que consideran lo mejor para sí mismos. Para actuar en este mundo es necesario comparar entre sí bienes de naturaleza diversa y, por ende, recurrir a criterios de elección que representan bienes siempre superiores. Para evitar suponer un regreso al infinito es necesario admitir que, al subir en la escala de bienes siempre mejores, se debe llegar a un Sumo Bien que vuelve buenos todos los niveles inferiores. El mismo esquema de razonamiento funciona para la perfección en general y para la perfección común a todas las creaturas —el ser—, de modo que lleva a admitir la existencia de un Sumo Ser.

Ya que este Sumo Ser da existencia a todas las cosas, es imaginado como un sujeto creado de la nada y, por ello, como en el caso de un artesano humano, caracterizado por la existencia, por el conocimiento —en el sentido de un proyecto de cuanto produce— y por la voluntad de ponerse en acción para la realización del proyecto. Reaparece el motivo trinitario agustiniano, que permite, también en este caso, fundamentar en las facultades de la mente humana —memoria, intelecto y voluntad— la idea de que el hombre es imagen y semejanza del Sumo Ser.

La fuerza del razonamiento analógico

Así pues, cuando Anselmo empieza la discusión en el *Monologion,* con la declaración programática de no querer recurrir a la autoridad de las Escrituras sino sólo hacer uso de la razón, debe entenderse como una precisa vinculación al modelo agustiniano de razón fundado en la fuerza del procedimiento analógico. Anselmo se dispone, además, a echar mano exclusivamente de argumentos necesarios y a la luz de la verdad, y esto no en conflicto con el aparente círculo vicioso de la analogía del Sumo Ser como un artesano humano, por la cual se descubre que el hombre es imagen y semejanza del Sumo Ser. La concepción trinitaria de creador y creatura es exactamente aquello de lo que depende todo lo demás, en virtud de lo cual aquélla se afianza en la necesidad de un vínculo que se impone en ambas direcciones y que no se fundamenta más que en ello.

Partiendo de la experiencia humana, Anselmo llega a proponer una conformación trinitaria del Sumo Ser, a partir de lo cual ahora se comprende en qué sentido el *Monologion* ha de ser considerado, según cuanto este mismo afirma, como una meditación que permite, a quien aún no ha aceptado la fe cristiana, caer en cuenta de cosas de las que no es consciente, pero que eventualmente descubre que ya sabía y que, en consecuencia, debe constatar que en ellas se fundamenta el proceso de su conocimiento. Se trata de un recorrido que conduce a la hipótesis de que el Sumo Ser puede ser identificado como el Dios cristiano, de lo que resulta un problema: la profundización de

estas conclusiones, en busca de razonar directamente sobre las características que se creen propias del Dios de la fe.

EL *PROSLOGION*

En el *Proslogion* es explícito el cambio de tema en la indagación, en relación con la obra precedente: en este caso se trata de la reflexión de alguien que intenta comprender lo que ya cree. La perspectiva se invierte: en el *Monologion* se razonaba acerca de una escala de perfecciones, imaginada como cerrada hacia lo alto, para evitar el regreso al infinito, con lo que se perciben algunas características de ello con base en un análisis que no es dependiente de la fe; ahora, en cambio, es justamente la fe lo que permite fijar la atención en el límite sumo y desarrollar el discurso desde un nivel que, por así decir, desde abajo sólo podía entreverse.

Anselmo se propone encontrar un "único argumento" que, al superar la multiplicidad de las pruebas ligadas a la experiencia, pueda demostrar que la razón debe necesariamente concluir que el Dios de la fe existe. Y es que, en efecto, la fe enseña que Dios es "algo en relación con lo cual no puede pensarse algo más grande", en cuanto poseedor en grado máximo de todas las perfecciones. Incluso quien niega la existencia de Dios, frente a la definición apenas señalada, si escucha las palabras que expresan el modo en que debe ser pensado y las comprende se forma un concepto correspondiente y no puede negar que, a esta altura, aquello en relación con lo cual no se puede pensar algo más grande tiene, al menos, existencia en la mente. Prescindiendo totalmente de la experiencia y manteniéndose rigurosamente en los límites de un examen lógico analítico de la definición, Anselmo sostiene, con un procedimiento que será definido *a priori,* que la existencia mental, en este caso, implica también la existencia extramental. Si el concepto de aquello en relación con lo cual no puede pensarse nada más grande no abarcara también la perfección de la existencia, sería "pensable" el mismo objeto con, además, la perfección de la existencia, por lo que debería admitirse la posibilidad de algo más grande que aquello en relación con lo cual, por definición, no puede pensarse nada más grande.

Unum argumentum

Pero cuando el resultado intelectual parece definitivamente adquirido, Anselmo se desilusiona y, hablando con su propia alma, lanza una serie de preguntas: "Si lo has encontrado, ¿cómo es que no sientes lo que encontraste? ¿Por qué mi alma no te siente, Señor Dios, si te ha encontrado?" (*Proslogion* 14). Es casi la aceptación de la derrota, como si el camino recorrido por el intelecto no fuera suficiente. En el capítulo siguiente aparece una nueva definición de Dios, como algo más grande que todo lo que puede pensarse; parece desvanecerse la posibilidad incluso de concebirlo y se abre la pers-

pectiva de la teología negativa, según la cual a Dios no le viene bien ningún predicado concebido por la mente humana.

Es bastante evidente la estructura globalmente trinitaria del discurso de Anselmo: el *Monologion* ofrece el dato, presente en la memoria del hombre, incluso si éste no se da cuenta; el *Proslogion* es, por el contrario, el momento de la profundización intelectual, llevada a cabo con los instrumentos de la lógica y la ayuda prestada por la definición de Dios propuesta por la fe. Aquí, pues, según la gran disertación agustiniana, sería necesario implicar todas las facultades del conocimiento; pero en este caso es imposible para la voluntad participar de lleno en una relación de amor pleno, si no es Dios mismo quien toma la iniciativa. La desilusión que sigue al descubrimiento del *unum argumentum* no está todavía derrotada, pero la parte integral de una prueba mucho más grande sólo se obtiene recorriendo todo el camino diseñado en el *Monologion* y en el *Proslogion*.

La espera por la gracia

En el *Proslogion* aparece también una ulterior definición de Dios como el ente que existe en un modo tan verdadero que no puede ni siquiera ser pensado como no existente. El estulto, pues, que provoca la demostración negando la existencia de Dios no puede en sentido estricto pensar la no existencia de Él, de modo que, de hecho, solamente piensa las palabras *Dios no existe*. Sin embargo, el monje Gaunilón de Marmoutier (siglo XI), acerbo crítico del argumento de Anselmo en un breve escrito polémicamente dedicado a la defensa del estulto, *Liber pro insipiente*, entre otras objeciones usa precisamente el argumento contra el estulto: según Gaunilón, en efecto, de la definición anselmiana pueden pensarse sólo las palabras, pero no formarse un concepto. Anselmo, como san Agustín, considera los conceptos como signos mentales de las cosas significadas y, si la fe garantiza que la definición tiene un significado, aprehenderlo equivale a formarse también el concepto. Gaunilón solicita la mediación de la experiencia, es decir, que un concepto sea en alguna medida imagen de la cosa. Son dos modelos de conocimiento y de razón mutuamente excluyentes.

Lógica y verdad

Es evidente, por cuanto se ha dicho, la relevancia, en la reflexión de Anselmo, de la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad. En el *De veritate* distingue la capacidad comunicativa de una proposición, que ésta posee por el simple hecho de tener un significado, de su verdad, que se tiene sólo cuando la proposición cumple lo que debe, es *recta*, y significa las cosas como efectivamente son en realidad. Cuando la proposición se comporta de este modo, permite al conocimiento recorrer el mismo proceso creativo divino que se desarrolla desde el proyecto en el Verbo, pasando por las palabras con que Dios pone las cosas, hasta el ser de las cosas, cuyo significado está,

justamente, por completo en el proyecto original. Su *rectitudo* no es sino la dirección que permite adecuar el conocimiento a los significados de las cosas contenidas en el Verbo divino.

El Verbo divino, modelo de palabra recta

La verdad plena de una proposición es, pues, su rectitud, en sentido moral y cognoscitivo, concebida en sí misma, sólo con la mente, casi podríamos decir, sin importar la existencia misma de la proposición. En este sentido se puede, entonces, hablar de verdad incluso en el caso de los pensamientos, la voluntad, las acciones y las cosas. Las cosas en particular son siempre verdaderas porque hacen aquello para lo que fueron creadas; han recibido el ser precisamente para *facere veritatem,* y una finalidad idéntica debe regular todos los otros casos recordados, por lo cual se le pide al hombre que conjugue lógica y ética a fin de producir verdad.

Cuestiones lingüísticas de carácter más técnico discute Anselmo en el *De grammatico,* que explora la cuestión de si el término *gramático* es sustancia o cualidad. Así, se profundizan los términos definidos como "denominativos", es decir, los que derivan de una raíz común a otros términos de los que, sin embargo, difieren por la forma, como *fuerte* de *fuerza,* o justamente *gramático* de *gramática.* Un término como *hombre* significa directa y de manera unitaria el conjunto de características de las que un hombre se conforma, de modo que prioritariamente significa la sustancia que sostiene todas las otras características, que ni siquiera podrían existir sin aquélla. Por el contrario, *gramático* significa directamente la *gramática* e indirectamente el *hombre,* o, para decirlo más claro, significa la *gramática* y denomina al *hombre.* En este, como en otros casos, Anselmo insiste en las diferencias que existen entre lenguaje común y lenguaje técnico, entre el uso que se hace de algunas palabras y sus propiedades particulares. Regresa, incluso en este contexto, a la referencia de la *rectitudo,* entendida como el correcto uso de los términos que recuperan el significado de las cosas; mientras reconoce autonomía al plano del discurso, se arriesga a ir al máximo de la irracionalidad, es decir, a la hipótesis de sacar conclusiones sobre la realidad a través de las reglas del lenguaje.

Libertad y lenguaje

Esta gran atención de Anselmo al significado de los términos y las reglas del discurso, si bien usados en un contexto teórico aún agustiniano, muestra en qué medida se está difundiendo y consolidando el uso de la lógica en las discusiones filosóficas y teológicas y cómo el abad del monasterio de Bec está colocado en uno de los pasajes decisivos que llevan hacia el futuro método escolástico. En el *Cur Deus homo* Anselmo se pregunta por qué la reparación del pecado original no puede encargarse sino a un Dios-hombre. El hombre debe pagar su deuda, pero ninguna criatura inferior podría ofrecer a Dios un pago pertinente. Es muy interesante obser-

La deuda del hombre con Dios

var que algunos argumentos, que parecen echar mano de categorías feudales de razonamiento —como deuda, reparación, pertinencia, rango de perfección—, se mezclan y se armonizan con un minucioso análisis de los términos fundamentales, como poder, necesidad y voluntad.

Las ideas de necesario y necesidad, aplicadas a Dios, no pueden de ninguna manera pretender limitar su potencia. En el caso de Dios se puede hablar exclusivamente de *necesidad consecuente,* derivada del simple hecho de que, si una cosa existe, no es concebible que sea y no sea al mismo tiempo. Se trata, a final de cuentas, de la necesidad lógica procedente del principio de no contradicción, por el cual se puede decir que los sucesos de la historia ocurrieron necesariamente de cierto modo, pero sólo porque *de facto* ocurrieron de ese modo.

Un posterior problema revisado por Anselmo, con gran atención en la complejidad y multiplicidad de los temas implicados, es el de la libertad y el libre albedrío, en obras como *De libertate arbitrii, De casu diaboli* y *De concordia praesicientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio.* Es una impropiedad de la lengua definir la posibilidad de pecar como una forma de poder, y así concebir el libre albedrío como la posibilidad de pecar o no pecar. El pecado es una impotencia, una privación, no una oportunidad positiva. De nueva cuenta, una atenta consideración de las propiedades de los términos permite llegar a una más coherente definición del libre albedrío como poder de conservar la rectitud en la voluntad por amor a la rectitud misma.

El pecado como privación

La enorme fortuna que goza en los siguientes siglos el *unum argumentum* del *Poslogion* hizo que Anselmo se volviera una especie de figura mítica, de representante de la fuerza de la razón en total armonía con la fe o incluso de campeón del idealismo que encuentra en la racionalidad de las cosas el fundamento de la circunstancia de éstas. No se debe olvidar, sin embargo, la exaltación de la razón agustiniana en el *Monologion* y el *Proslogion,* así como la conjunción cada vez más estrecha de tal modelo con una atención precisa al análisis lingüístico y el uso de la lógica, que dan paso a una progresiva superación del modelo agustiniano hacia una nueva razón lógico-dialéctica destinada a arraigarse en las nuevas escuelas del siglo XII y las universidades del siglo siguiente.

Véase también

Filosofía "Pedro Abelardo", p. 264.
Literatura y teatro "Poesía latina y poesía goliardesca", p. 462.

PEDRO ABELARDO

CLAUDIO FIOCCHI

Abelardo es ante todo un importante lógico, que interviene con decisión en el debate sobre la naturaleza de los universales. Adopta, en consecuencia, los métodos de la lógica también en el campo de la teología y la ética, gracias a lo cual innova profundamente ambas disciplinas. Sus tesis, juzgadas heréticas, son condenadas. La fama que lo acompaña, más allá de su agudeza de ingenio, debe mucho a la dramática historia de amor con la joven Eloísa.

DEL ÉXITO AL ESCÁNDALO

La intensa y aventurada vida de Pedro Abelardo (1079-1142) es famosa en especial gracias a una carta autobiográfica que escribe a un amigo (o eso dice) para consolarlo, conocida como *Historia calamitatum* (*Historia de mis calamidades*). Por ella sabemos que Abelardo nació en Le Pallet, Bretaña, en 1079, en una familia de nobleza modesta. Muy pronto renuncia a la herencia que le tocaba por ser primogénito y decide "educarse bajo el amparo de Minerva", es decir, dedicarse a los estudios. Durante aquellos años es alumno de los principales maestros de lógica del tiempo: Juan Roscelino de Compiègne (1050-1120) y Guillermo de Champeaux (*ca.* 1070-1121). Su éxito como maestro de lógica culmina con la cátedra en París, tras no pocas dificultades surgidas a raíz de unas discrepancias con Guillermo. Ya pasado de los 30 años decide emprender el estudio de la teología. Se traslada a la escuela de un célebre maestro de la época, Anselmo de Laon (*ca.* 1050-1117), del que se descubre profundamente desilusionado. Después de algunos desacuerdos con Anselmo y sus alumnos regresa a París y comienza a dar él mismo lecciones de teología, mediante la interpretación de las Sagradas Escrituras y de los Padres de la Iglesia.

El encuentro con Eloísa

En este momento de su vida (estamos en 1117) nace la historia de amor con una muchacha conocida por su cultura, Eloísa (*ca.* 1100-1164), sobrina de Fulberto, canónigo de la catedral de París. Abelardo convence a éste de hospedarlo en su casa a cambio de encargarse de la educación de Eloísa. La relación que de ello deriva lleva primero a un escándalo y, más tarde, al nacimiento de Astrolabio, que Eloísa da a luz en Bretaña, adonde Abelardo la había llevado a escondidas. Para reconciliarse con Fulberto, Abelardo organiza una boda en secreto. La divulgación del secreto y las injurias que Fulberto lanza contra su sobrina empujan a Abelardo

a esconderla en el convento de Argenteuil. Entonces Fulberto, que se siente traicionado y está convencido de que la sobrina se ha ordenado monja, toma venganza haciendo castrar a Abelardo.

La composición de las grandes obras y las condenas

En los siguientes años Abelardo toma los hábitos en la abadía de Saint-Denis, pero no ceja en su labor de maestro (en el priorato de Maisoncelles). En este periodo sufre la condena del Concilio de Soissons (1121), acusado de sabelianismo por las tesis expresadas en el *Tractatus de unitate et trinitate divina (Theologia Summu Boni).* Los años sucesivos ven la publicación de la *Theologia christiana,* la *Logica nostrorum* y el *Sic et non;* es probable que la *Logica ingredientibus* y la *Dialectica* pertenezcan a un periodo anterior. Sin embargo, de todas estas obras no se tiene datación precisa, también a causa de la costumbre de Abelardo de reescribir y modificar constantemente sus escritos. Poco después se retira a un eremitorio cercano a Troyes, donde manda construir el oratorio de Paracleto y recibe a numerosos alumnos. Como se sentía amenazado, en 1126 se traslada a Bretaña, ahora como abad del monasterio de Saint-Gildas, lugar en el que permanece algunos años. En 1129 cede el Paracleto a las monjas de Argenteuil, de las que Eloísa era priora, para entonces sin sede, ya que el abad de Saint-Denis había reclamado la posesión del convento. En 1135 Abelardo enseña de nuevo en París. A estos años pertenecen la *Theologia scholarium,* el *Comentario a la epístola de san Pablo,* la *Ethica* y versiones nuevas de obras anteriores.

La condena y el retiro

En los años siguientes se envuelve en una espinosa polémica con Bernardo de Claraval (1090-1153) y Guillermo de Saint-Thierry (1095-1148), que lo acusan de herejía. Resultado de esta disputa es la condena de sus tesis en el Concilio de Sens (1140), ante lo cual Abelardo decide ir a Roma para solicitar audiencia papal. Durante el viaje enferma y se refugia con el abad de Cluny, Pedro (*ca.* 1094-1156). Entre Cluny y Châlon pasa los últimos años de su vida. Muere en 1142, pero "no dejaba pasar ni un momento sin rezar, leer, escribir o dictar", recuerda Pedro de Cluny en una carta a Eloísa. Quizá escribió en este periodo el *Diálogo entre un judío, un cristiano y un filósofo,* pero la datación de la obra es objeto de discusión.

Los últimos años

La importancia de la lógica

La fama de Abelardo se debe inicialmente a su habilidad como lógico. Siente una enorme estima por la lógica —o dialéctica—. Ésta es la ciencia del discurso verdadero y el discurso falso, que indaga las proposiciones y los argumentos, de los que muestra la validez lógica y la coherencia. Desde este punto

de vista, la lógica tiene una suerte de primacía por encima de las demás disciplinas —Abelardo mismo, basándose en los estoicos, divide la filosofía en lógica, física y ética—, porque cada una de ellas se expresa a través del discurso: "Todos los ámbitos del saber se remiten de alguna manera a la lógica, porque para resolver los problemas se deben usar argumentaciones, cuya forma y estructura son materia de la lógica" *(Logica ingredientibus)*. La lógica, entonces, estudia los argumentos, es decir, los silogismos y sus componentes: las premisas y las palabras.

Como maestro de lógica, Abelardo lee y comenta algunas obras de los antiguos: la *Isagoge* de Porfirio (233-*ca.* 305) y el comentario a ésta de Boecio (480-¿525?); algunos textos de Aristóteles (384-322 a.C.) —las *Categoriae*, los *Topica* y el *De interpretatione*—; los textos de lógica de Boecio, es decir, todos los escritos que componen el corpus de la *Logica vetus*. De su actividad de enseñanza nacen muchas investigaciones, como, por ejemplo, sobre la partición de las categorías, las relaciones entre las clasificaciones de los *loci* y el valor de las formas del silogismo.

El problema de los universales

El tema más importante para Abelardo, justamente sobre el que tiene disputas con sus maestros, tiene que ver con la naturaleza de los universales. El problema ya arrancaba con Porfirio, quien, al hablar de los géneros y las especies de la lógica aristotélica, se había preguntado si eran *res* o *voces*, es decir, si existían como realidad o sólo como palabras. A esta pregunta había dado una muy calificada respuesta Boecio, cuando afirmó que se trataba de *conceptus*, conceptos, pertenecientes a la realidad mental y basados en la relación de semejanza que hay entre las cosas. Abelardo hace de esta discusión su campo de batalla preferido. En él pone en la mira la postura realista de Guillermo de Champeaux, quien cree que los universales son *res*, así como la de Roscelino, para el cual son *voces*. El mismo Abelardo escribe sus críticas a Guillermo: según éste, un universal es una *res* única e idéntica, que constituye la sustancia de los individuos, los cuales se diversifican sólo por los aspectos secundarios. En virtud de ello, dos individuos como Platón y Sócrates comparten la sustancia *hombre* y se diferencian entre sí por los accidentes. Abelardo replica que esta tesis es inaceptable: si la esencia fuera la misma, el género *animal* estaría contemporáneamente revestido de la racionalidad y la no racionalidad, que pertenecen a sus diversas especies (como el hombre o el asno). Pero ¿cómo pueden dos contrarios "entrar al mismo tiempo en la misma realidad"? Además, esta tesis tiene consecuencias inaceptables: los accidentes determinarían a los individuos y deberían por ello precederlos (porque se añadirían a la especie), si bien por definición son secundarios. Abelardo cuenta que Guillermo y sus alumnos se

Los universales según Guillermo

vieron obligados a revisar sus tesis más de una vez, pero de estas revisiones Abelardo también nos muestra la falta de fundamentos.

Las tesis del otro maestro, Roscelino, son más difíciles de describir, porque ninguna de las fuentes las reporta con claridad. Sabemos que Roscelino confina los universales en el mundo de las *voces,* es decir, de los sonidos: los definía como *flatus vocis,* "emisión del aliento", una definición que no sabemos si tomar al pie de la letra. Abelardo, en la *Logica nostrorum,* la critica diciendo que, si las *voces* no son sino sonidos y los sonidos están hechos de aire, es decir, de materia, Roscelino hace de los universales entidades reales.

Los universales según Roscelino: flatus vocis

La tesis de Abelardo

Para Abelardo, los universales pertenecen al dominio de las palabras y no de las cosas. Pero, a diferencia de Roscelino, él insiste en el valor semántico de los universales: son términos que generan, en la mente de quien escucha, un concepto que sintetiza las características de muchos individuos. La palabra "hombre", para dar un ejemplo, no significa una *res,* un hecho en sí mismo, sino una serie de características que se encuentran en todos los hombres. Para Abelardo, en efecto, los universales, como ya decía Aristóteles, son "lo que se predica de muchos"; por ello representan un problema de predicación, y solamente los individuos existen en la realidad. Los términos y conceptos universales no reflejan una entidad, sino que se basan sólo en un estatus de ésta, un modo de ser, en el que convergen varios individuos: los hombres, por ejemplo, convergen en ser hombres.

Pero ¿qué origen tienen los universales? Los universales nacen de la mente del hombre para reiterar experiencias de objetos símiles; las palabras que a ellos se imponen —arbitrariamente— son capaces de evocarlos en la mente de las personas. El concepto de universal es "común y confuso", una suerte de imagen desenfocada que está en el lugar de muchos individuos con características en común. A partir de estas consideraciones deriva una importante consecuencia: el modo en que las cosas son es diferente de aquel con que las comprendemos.

Las palabras no coinciden con las cosas

Entre palabras y cosas, para decirlo de otro modo, no existe una relación de espejo. En toda esta polémica surge uno de los objetivos de la reflexión de Abelardo: diferenciar el nivel del lenguaje del nivel de las cosas, pero al mismo tiempo reafirmar la importancia capital del primero y su estudio.

Usar la lógica en teología

Es fácil imaginar que cuando Abelardo emprende el estudio de la teología adapta las técnicas que ha aprendido y elaborado estudiando lógica. Abelardo

muestra que la dialéctica es fundamental para la teología recordando una anécdota, en la que san Agustín (354-430), todavía no convertido, logró poner en dificultades al obispo de Milán, san Ambrosio (*ca.* 339-397), precisamente con las armas de la lógica: "Agustín, aun filósofo pagano y enemigo de los cristianos, no habría podido inquietar al sacerdote Ambrosio de Milán, hombre católico, con motivo de la unidad de la Divinidad, que el santo identificaba con verdad en las Tres Personas, si no hubiera sido también él fuerte en dialéctica" *(Dialectica)*. ¿Qué prueba mejor, para Abelardo, de la necesidad del estudio de la dialéctica incluso para los cristianos?

San Agustín, maestro de lógica

La tarea del teólogo, según Abelardo, es intentar explicar los Textos Sagrados usando los instrumentos ofrecidos por la lógica, porque, como decían sus estudiantes, "no era posible creer en algo que no se entendiera primero" *(Historia calamitatum)*. En estas palabras se entrevén tanto la polémica contra la enseñanza de los otros maestros, demasiado subordinados a los Padres y reacios a usar los instrumentos de la gramática y la dialéctica, como la valoración, de Abelardo, de la teología como estudio racional, fundamental para la fe misma.

Según Abelardo, el teólogo debe ser consciente de dos cosas: primero, del hecho de que las palabras humanas, cuando se usan para hablar de Dios, pierden la *ratio* de su *inventio*, es decir, el sentido originario por el que fueron impuestas a las cosas, en otras palabras, para hablar de los objetos de nuestro mundo. Éstas, por lo tanto, no se usan de una manera "propia", sino que son una suerte de metáfora. A esta separación entre objeto (Dios) y la palabra humana se añade otra más: la distancia entre las capacidades de la mente humana y la inconmensurabilidad de Dios como objeto de conocimiento. De aquí sale la segunda advertencia que debe tener en cuenta el teólogo: en su campo jamás podrá llegar a la verdad, sino sólo a la verosimilitud, a la sombra de la verdad. Una vez reconocidos estos límites, el teólogo no debe, sin embargo, renunciar al uso de la razón: las palabras del dogma no pueden ser repetidas sin intentar reflexionar, entender, encontrar un sentido, una analogía con las cosas de nuestro mundo. Si no, resultarían absurdas y darían vía libre a interpretaciones arbitrarias. Para conservar la verdadera fe, es entonces más peligroso usar la razón que adoptarla para esclarecer, en los límites del intelecto humano, las palabras de las Sagradas Escrituras.

La razón, esclava de la fe

La doctrina de la Trinidad

Entre los puntos más importantes de la teología de Abelardo está el análisis de la Trinidad, a la que está dedicada en buena parte la *Theologia Summi Boni*. Abelardo explica que la Trinidad no está en las palabras, sino en las cosas, por lo que es una realidad; pero es necesario analizar las palabras que

expresan el dogma para evitar formular conclusiones que rayen en lo herético. Así, decir que Dios es "tres personas" no significa decir que es "tres": es un error lógico partir un predicado doble. Para que no parezca absurdo decir que Dios es uno y tres Personas, se puede comparar a las tres Personas con un hombre que realiza tres acciones diversas: el hombre siempre será el mismo, pero será tres personas en cuanto que habla, escucha y se habla de él. Así pues, Dios es tres según la propiedad y no según el número: la definición (y, por ello, el plano lingüístico) separa lo que en la realidad está unido. En la *Theologia scholarium* Abelardo adopta otro paralelismo: la Trinidad es comparable a un sello de bronce, en el que se distinguen —sólo conceptualmente— la materia con que está hecho, el bronce; la forma del sello y la acción de sellar, elementos que en la realidad son inseparables (otra célebre metáfora hace un parangón de la Trinidad con una estatua de cera, en la que se distinguen, pero no se separan, la cera y la forma de la estatua). Vemos en acción el método de Abelardo: el análisis de los términos, de sus implicaciones y sus relaciones; el uso de imágenes y la distinción entre el plano del lenguaje y el de la realidad.

Propiedad y número

La revaloración de los filósofos paganos

Otra tesis importante de Abelardo tiene que ver con los filósofos antiguos. Está convencido de que bajo la imagen que ellos usaron se esconden contenidos afines a los del cristianismo. Así como nuestras palabras, cuando hablamos de Dios, son metáforas, de la misma manera las palabras de los antiguos filósofos son *involucra, integumenta,* que esconden verdades más profundas, difíciles de expresar y necesitadas de protección. El alma del mundo de la que habla Platón (428/427-348/347 a.C.) en el *Timeo,* por citar el ejemplo más conocido, es una intuición de la necesidad del Espíritu Santo. En este sentido, Abelardo, por un lado, recupera el estudio de los antiguos filósofos, y por el otro, al hacer coincidir éstos con la razón y mostrar su compatibilidad con el cristianismo, legitima el uso de la razón en el campo de la teología. Sin embargo, estos tópicos suscitan la indignación en los ambientes monásticos, que ven en la teología de Abelardo no sólo múltiples errores de fe, sino una perspectiva inaceptable, que deja demasiado espacio a la razón humana. Es entonces posible comprender la encarnizada condena de Bernardo de Claraval y Guillermo de Saint-Thierry contra las tesis de Abelardo.

Las contradicciones de los Padres

Entre las obras teológicas de Abelardo ocupa un lugar particular el *Sic et non.* El texto consiste en una recopilación de citas de los Padres de la Iglesia

relativas a diversos temas y contradictorias entre sí (de allí el título, *Sí pero no*). La finalidad de Abelardo es mostrar cómo, a través de la aplicación de ciertos métodos, las contradicciones pueden resolverse. El texto surge al interior del mundo de las escuelas, quizá como una especie de libro de ejercicios.

Ejercicios escolásticos sobre las herejías

El prólogo es de especial importancia porque indica los métodos que deben usarse para resolver las contradicciones. Por ello la obra representa un ejemplo utilísimo sobre el método que Abelardo adopta y quiere dejar en herencia a sus estudiantes. Además de las varias indicaciones acerca de la posibilidad de que ciertos textos sean apócrifos, o de que estén corruptos o reprocesados, de que contengan a propósito tesis heréticas a fin de criticarlas y de que los Textos Sagrados son vinculantes, no así sus intérpretes, por más que sean ilustres, Abelardo subraya que las palabras pueden tener significados diversos y que la intención de un autor puede ser objeto de malentendidos cuando no se comprende bien el sentido del texto que se está leyendo. Una vez más, es evidente que el enfoque de Abelardo se remite a la enseñanza de la lógica, al problema del significado de las palabras y a la libertad en la investigación de que goza el teólogo.

¿Qué es el pecado?

La estructura lógica se percibe incluso en la formulación de su ética propia. En la obra titulada *Ethica* o *Scito te ipsum* (*Conócete a ti mismo*) Abelardo se pregunta qué es el pecado. El objetivo es definir de manera precisa un concepto fundamental, moviéndose entre los diversos significados que se otorgan al término. Al método dialéctico se añade la identificación de aquello de lo cual un hombre puede ser verdaderamente responsable, que son las elecciones de su espíritu, no los deseos y pensamientos, que nacen espontáneamente; no así las inclinaciones, que son innatas, y mucho menos las acciones, que frecuentemente tienen resultados diferentes a los que se esperaban. Nosotros somos dueños sólo del consentimiento o la desaprobación que damos a nuestros deseos y pensamientos. En virtud de ello, el pecado es el consentimiento consciente a cosas ilícitas, definidas como tales por las leyes de Dios. Así, el pecado es, por un lado, consentimiento de cosas malvadas y la intención con la que se realizan (o se intentan realizar) las acciones; por el otro, el desprecio de Dios, porque dar consentimiento a un pensamiento de asesinato, robo, etc., equivale a despreciar las leyes de Dios. De estas premisas derivan consecuencias de importancia: ¿cómo se puede considerar pecaminoso a quien está convencido de actuar por el bien? La ética de Abelardo lleva a conclusiones radicales: quienes persiguieron a Cristo pecaron, porque así se comprende en las Escrituras, pero, si no lo hubieran hecho, "habrían pecado incluso peor [...] por estar en contra de su propia conciencia" *(Conócete a ti mismo),* ya que estaban convencidos de actuar buscando el bien. La reflexión

Pecado y buenas intenciones

de Abelardo no está exenta de tensiones internas: junto a la construcción de una ética racional, encontramos la consideración de que, por fe, debemos creer que quien muere sin la fe está destinado al sufrimiento eterno, y que es necesario aceptar incluso hechos sin explicación, como, por ejemplo, que los infieles han sido dejados fuera de la verdadera religión.

Las cartas de Abelardo

Un uso sin prejuicios de la razón y la fuerza polémica de las enseñanzas de Abelardo dividó a sus contemporáneos entre estudiantes fieles y adversarios despiadados. Sin embargo, la fama de Abelardo fuera de los ambientes escolares, durante la Edad Media y después, debe mucho a su agitada vida y a un epistolario de enorme valor. La primera carta es la ya mencionada *Historia calamitatum.* El resto está conformado por las cartas de Abelardo a Eloísa. Ella misma escribe que llegó a sus manos la *Historia* y que sintió preocupación y temor por la suerte de su ex consorte. Los motivos abordados en el epistolario son muchos: Eloísa recapitula la historia de amor con Abelardo, proclama la pureza de sus sentimientos, lamenta su situación actual y el silencio de él, que no le escribe. Abelardo aconseja a Eloísa tener moderación y tomar conciencia de su honor como abadesa. En las últimas cartas el tono cambia progresivamente. Los temas centrales son ahora la valoración de la mujer en la historia bíblica y la suposición de una regla monástica exclusivamente femenina. El epistolario se presta a muchas lecturas. Por largo tiempo se ha debatido su autenticidad, si es total o sólo parcial, así como su espontaneidad. Una lectura atenta, además de identificar los cambios de tono y tema, pone de relieve el valor pedagógico que las cartas asumen, es decir, indican el pasaje de una preocupación por el mundo y los sentimientos de la vida mundana a la valoración de la reclusión en el claustro.

Pasiones mundanas y virtudes escolásticas

Además de este epistolario, existe otro, de incluso más dudosa autenticidad. Se conforma de 100 breves cartas que podrían remontarse a la fase más íntima de la historia de Abelardo y Eloísa. La falta de referencias a los autores y los varios *omissis,* tal vez por obra de Juan de Vapria, el monje de Clairvaux que en el siglo XV transcribe las cartas, hacen difícil determinar la autenticidad del texto, si bien el uso de algunos términos, el tenor alto y culto y las menciones a la doctrina de la *amicitia* podrían avalarla.

¿Un nuevo intelectual?

La figura de Abelardo se presta a muchas consideraciones: la historiografía ha identificado en él al emblema del nuevo intelectual, y no sin razón. Abelardo enseña en las escuelas urbanas y no en el monasterio; quiere interpretar

programáticamente los Textos Sagrados a través de la razón y no de la autoridad de los Padres (aunque nunca niega su valor); se gana la vida con su trabajo ("Recurrí al arte que conocía y me dediqué, en vez de al trabajo manual, a la labor de la palabra", escribe en la *Historia calamitatum*). Por todas estas razones representa al intelectual diferente a los representantes del mundo monástico. Sin querer caer en la exageración con las comparaciones (en el fondo también él, a partir de un cierto momento, fue monje), Abelardo es sin asomo de duda la imagen de un nuevo mundo: el de las ciudades y las escuelas urbanas. Su modo de entender la investigación, su confianza en la capacidad del hombre y su autoconciencia de ser un innovador representan muy bien la evolución de la sociedad medieval en el siglo XII. La derrota que sufre en Sens no debe hacer pasar inadvertida su herencia: el uso de la dialéctica, la recuperación de los antiguos y la valoración de las autoridades a través de la comparación no abandonarán ya el estudio y la enseñanza del pensamiento filosófico y teológico en el resto de la Edad Media.

Véase también
Filosofía "Anselmo de Canterbury: pensamiento, lógica y realidad", p. 257; "Los maestros de San Víctor y la teología mística", p. 286; "Pecado y filosofía", p. 303.
Literatura y teatro "Epistolarios de amor", p. 452; "Poesía latina y poesía goliardesca", p. 462.

JUAN DE SALISBURY Y LA CONCEPCIÓN DEL PODER

STEFANO SIMONETTA

Escrito en la segunda mitad del siglo XII, el Policratus *del inglés Juan de Salisbury es el primer gran texto de filosofía política de la Edad Media cristiana; un texto en el que los temas del soberano, quien confiere unidad orgánica a la comunidad civil; de la Ley, con la cual la acción de gobierno de aquél debe siempre guiarse, y del riesgo de que dicho gobierno se transforme en tiranía, se discuten sobre la base de una concepción del poder originalmente desarrollada en la reflexión política de san Pablo y san Agustín.*

EL PRIMER "CLÁSICO" DEL PENSAMIENTO POLÍTICO MEDIEVAL

A lo largo de toda la Edad Media no es posible encontrar un solo texto que corresponda cabalmente a lo que acostumbramos llamar "escrito político",

no sólo porque antes del redescubrimiento, en el siglo XIII, de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles (384-322 a.C.) la cultura europea latina estaba sustancialmente desprovista de un vocabulario técnico que le sirviera para hacer (y resolver) de manera rigurosa preguntas "políticas", sino también —y especialmente— porque sólo la progresiva difusión de la idea del carácter sociable por naturaleza del ser humano, en la segunda mitad del siglo XIII, indujo a observar de una nueva forma la dimensión de lo político, que por vez primera después de tanto tiempo ya no se considera un mal necesario, un efecto colateral del pecado original, sino que regresa a ser concebida por muchos intelectuales de la Europa cristiana en términos positivos, como un fenómeno natural, fruto de las necesidades y los deseos arraigados en cada ser humano.

En este periodo, por el contrario, domina la convicción (más o menos explícita) de que las diversas formas de integración civil y las transformaciones que éstas sufren no representan, *per se*, un objeto digno de estudio. A partir del presupuesto —sobre el que regresaremos más adelante— de que las instituciones políticas son simplemente el remedio que Dios ha querido establecer para delimitar las consecuencias de la Caída, para subsanar la condición de fragilidad y propensión al vicio que poseen todos los descendientes de Adán, se vuelve natural hablar de cosas políticas sólo en términos ético-religiosos, es decir, a limitarse a decir cuáles son las virtudes que deberían distinguir a quien aparece como un instrumento divino y qué función cubren los príncipes terrenales en el orden providencial del universo. Aquí inicia el gradual surgimiento de una forma de literatura filosófico-política: los *Specula principum (Espejos de príncipes)*, que reparten consejos a manos llenas a emperadores y reyes acerca de cómo gobernar bien, recordando en cada página los deberes a los que no pueden sustraerse si quieren que su poder continúe gozando del indispensable favor de Dios, o, en otras palabras, que su gobierno sea legítimo.

Los Specula principum

El más conocido de estos manuales de buen gobierno fue escrito en 1159 por el filósofo, literato y diplomático inglés Juan de Salisbury (1110-1180). Sin embargo, este libro, el *Policratus* (neologismo que puede traducirse como "El hombre de gobierno"), es una parcial excepción al mapa hasta ahora dibujado, pues puede ser descrito, con sus debidos límites, como el primer gran fruto de la reflexión política medieval: un texto de filosofía política en cuyo centro Juan coloca el tema de la estructura de la comunidad civil y las relaciones que existen entre sus componentes. Al afrontar este tema, el *Policratus* propone una analogía de proporción entre reino y cuerpo humano, con lo que recupera y desarrolla una metáfora política —"organicista"— que ya tenía tras de sí una larga tradición (se remonta, por lo menos, al célebre apólogo de Menenio Agripa, narrado por Tito Livio), que, precisamente gracias al escrito de Juan, conocerá una extraordinaria fortuna en los siglos venideros.

El príncipe y la Ley

En las páginas de Juan, la metáfora Estado/cuerpo se presenta más bien conservadora, pues lleva en sí la idea de que cada miembro de la sociedad —como cada órgano— debe estar en su lugar, además de que pone énfasis en la necesidad de tener bajo control toda pulsión centrífuga. A la vez, de la concepción orgánica de la comunidad política proviene la convicción de que el bien de la colectividad debe siempre anteponerse al del individuo o al de un grupo, al interés de las partes. Dentro de este Estado concebido como "macrohumano", Juan presta especial atención a la cabeza, es decir, al soberano, responsable de preservar la unidad orgánica de la comunidad que rige, de mantener el equilibrio entre sus partes y encargado del interés general, como su personificación. Al cumplir con esta tarea, el príncipe representa "una especie de imagen terrena de la majestad divina": es un mero instrumento en las manos de Aquel de quien proviene toda autoridad, la "mano subordinada" por medio de la que Dios ejerce el poder sobre un pueblo específico, a fin de castigar a los malvados y premiar a los buenos. De ello deriva el rasgo distintivo del legítimo soberano, el elemento que permite distinguir un buen rey de un tirano: la aceptación de ser el ejecutor de la voluntad divina (¡he aquí a un monarca de soberanía limitada!), pues se deja guiar dócilmente por la Ley y tiene siempre abiertas sobre el escritorio las Sagradas Escrituras, de donde toma inspiración para todo acto de gobierno.

Soberanía y legitimación divina

De frente al tirano

¿Qué pasa cuando en quien gobierna surge una voluntad política que se separa de las órdenes del texto sagrado y el soberano decide basar su propio poder exclusivamente en la fuerza? "Si las autoridades constituidas cesan de atenerse a los mandamientos divinos —escribe Juan en el sexto libro del *Policratus*— e intentan implicarme en su guerra con Dios, respondo que Él va siempre antes que cualquier poder humano." Sin embargo —añade—, una "herida en la cabeza repercute en todo el cuerpo y cualquier ataque a la cabeza o al cuerpo es un crimen gravísimo", un "delito de lesa majestad", en cuanto agresión indirecta contra Dios. En estas líneas se resumen perfectamente los dos puntos del dilema que Juan enfrenta: cuando se alcanza un punto de quiebre, los súbditos no parecen tener ya ningún vínculo de obediencia con un príncipe transformado en tirano; pero, al mismo tiempo, la mano que se levantara contra un tirano tal asumiría la responsabilidad de golpear a quien sigue siendo un ministro de Dios, en otras palabras, osaría modificar intencionalmente un orden que tiene por origen, de cualquier modo, la voluntad divina.

En la conclusión del *Policratus* se alternan pasajes en los que se sostiene que, en tanto "imágenes vivientes de la malevolencia de Lucifer", "los tiranos, en general, deben ser asesinados", cuando no haya otro camino para frenarlos (esto como medida extrema); mientras que en otros puntos se pone énfasis en el hecho de que también aquéllos son vicarios de Dios, que de ellos se sirve para afligir a los injustos y moderar a los justos. Además de las páginas en las que Juan advierte que, una vez ejecutado el castigo del que Israel se había hecho merecedor, Dios concedió a su pueblo la oportunidad de deshacerse del tirano que lo dirigía ("quien usurpa la espada es digno de pasar por el filo de la misma"), encontramos otras en las que se afirma que el modo más seguro y eficaz para quitar de en medio a los tiranos resulta ser la confianza en la misericordia divina, en la oración y en la paciente espera a que el Señor encuentre una mejor solución para poner fin a ese gobierno tiránico.

¿Uso de la fuerza o confianza en una solución divina?

La concepción paulino-agustiniana del poder

Mientras que la justificación teórica del tiranicidio y el reconocimiento de la licitud de la oposición individual en presencia de un gobierno que ignora los mandamientos de la Ley representan una indudable novedad, la otra mitad del discurso de Juan de Salisbury, cuyo resultado es una suerte de conformismo político ("vive —bien— y deja vivir y gobernar al tirano, hasta que Dios considere que ya no necesita de sus servicios"), se coloca en una tradición de larga vida, que puede definirse paulino-agustiniana.

En una célebre página de la *Epístola a los romanos* (13, 1-4), san Pablo (siglo I) echa los cimientos de la que será por siglos la concepción del poder característica del pensamiento cristiano: "No hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido establecidas". De aquí deriva el deber de mantenerse siempre sometido a quienquiera que gobierne, por bueno o malo que sea, porque cualquier acto de desobediencia equivaldría a rebelarse contra Dios, a transgredir la ley divina con base en la cual un determinado pueblo fue encargado a la guía de aquel soberano en particular. Si se acepta el presupuesto de que quien se sienta en el trono lo hace en calidad de "ungido del Señor", de *rex gratia Dei,* no queda espacio alguno para la formulación de una teoría del derecho de resistencia: oponerse al propio rey conlleva inevitablemente una mancha por el delito de alta traición, pues se rechaza reconocer a aquél el estatus de indiscutible superioridad (la "majestad") otorgada por la investidura divina.

Al rey lo nombra Dios

Igualmente la *Epístola a los romanos* contiene, además, la idea de que el gobernador terrenal es un ministro a quien Dios delega la justa condena a quien hace el mal, "pues no en vano lleva la espada". Esto será más tarde desarrollado por san Agustín de Hipona (354-430) en el *De civitate Dei (La*

ciudad de Dios), escrito en torno a 412 para rebatir las acusaciones de los intelectuales paganos que afirmaban que la conquista de Roma por manos de las tropas de Alarico (410) debía reprocharse a los cristianos, culpables de haber quitado fuerza al orden a causa de la propagación de una doctrina que provocaba en los fieles un sentimiento de "estar fuera" del mundo terrenal, nocivo para la fidelidad de éstos a las instituciones. San Agustín, por el contrario, enmarca lo sucedido en el 410 y, en general, la entera historia del género humano en una visión providencialista, según la cual todo suceso asume un significado preciso, dentro del orden total fijado por Dios. Es la elaboración de una teología de la historia, en la que ésta aparece como el escenario de un continuo conflicto entre dos sociedades ("familias") de hombres: la "ciudad de Dios", es decir, la comunidad de los justos fundada en la armonía con Dios, y la "ciudad terrena", es decir, el conjunto de los impíos, que anteponen todo al amor propio y vuelven la espalda al bien verdadero.

Teología de la historia

En el discurso agustiniano estas dos grandes comunidades, diferenciadas por los caminos opuestos que eligen, recorren la historia inextricablemente unidas y sólo en el Día del Juicio, cuando finalmente se separarán, resultará clara su composición. San Agustín no sujeta la distinción a una contraposición entre instituciones terrenales (imperio y papado), a diferencia de lo que harán muchos intérpretes del *De civitate Dei,* a fin de servirse de la doctrina de las "dos ciudades" para reivindicar la superioridad del poder espiritual por encima del temporal. A decir verdad, hay páginas del *De civitate Dei* en las que se dice que "la ciudad terrena se ha expresado" (es decir, ha asumido una forma concreta) con los varios imperios que se sucedieron en el curso de la historia. Sin embargo, san Agustín no llega jamás a identificar plenamente una ciudad con los organismos políticos existentes y la otra con la Iglesia de su tiempo. En efecto, no sólo denuncia la presencia en el cuerpo eclesiástico de elementos extraños a la comunidad de los justos, sino que también admite la posibilidad —aparentemente paradójica— de que la "ciudad celestial" incluya hombres provenientes de las filas de los enemigos de la Iglesia, en virtud de una decisión divina cuyo sentido no puede ser comprendido por la razón humana.

Ciudad divina y ciudad terrena

Reyes y tiranos, sol y lluvia

Durante el largo periodo de convivencia forzada, ambas sociedades humanas descritas en el *De civitate Dei* buscan la paz, que sin embargo no comprenden del mismo modo: la ciudad de los justos quiere, obviamente, la paz celestial, si bien aprecia la protección que los gobernantes terrenos intentan obtener para sus súbditos; del otro lado, la "ciudad terrena" tiene como único fin conseguir la ausencia de conflictos, cosa que depende de la capacidad del Estado de poner freno a las pulsaciones de violencia del ser humano a

raíz del pecado original. Así, san Agustín explica la génesis del poder político con la necesidad de remediar el desorden provocado por la elección de Adán: al privar al alma de la primigenia capacidad de mantener el control del cuerpo, Adán volvió a los hombres esclavos de sus deseos materiales y, en particular, de aquel anhelo de dominio *(libido dominandi)* que los lleva inevitablemente a atropellarse unos a otros. En esta perspectiva, las instituciones políticas (el gobierno, las leyes, la fuerza pública, etc.) resultan un recurso necesario si se quiere evitar que venzan los instintos antisociales, ya que ha desaparecido la inclinación del hombre a hacer concordar cada acción con la voluntad divina. Esta teoría, por otra parte, atañe también a los miembros de la "ciudad celestial", quienes, en espera de la beatitud eterna prometida, tienen todo el interés de obedecer escrupulosamente las leyes de la comunidad civil en la que llevan a cabo su existencia terrena.

Política como remedio al mal original

Como ya se anunció antes, san Agustín lleva a una madurez plena la tesis paulina según la cual las autoridades políticas son la solución impuesta por Dios a una humanidad desfigurada por culpa de Adán —y concebida como una masa de desesperados proclives al mal—, para limitar los daños de la Caída: un remedio proveniente del otro, una "medicina" que goza de aprobación divina. Éste es el modo en que, siguiendo a san Agustín, la reflexión política altomedieval concebirá por mucho tiempo el gobierno temporal, desde Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590) hasta Bernardo de Claraval (1090-1153), pasando por Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) y los innumerables *Espejos de príncipes* escritos en edad carolingia. Según esta tradición de pensamiento, todos los príncipes terrenos, haciendo caso omiso de sus cualidades personales, son escogidos por el Rey de Reyes mediante unos criterios del todo incomprensibles (pero "nunca injustos"), a fin de que asuman el encargo *(ministerium)* de castigar el mal presente en el mundo e impedir que los seres humanos se corten mutuamente el cuello. La única diferencia es el hecho de que los reyes cumplen con dicho encargo con justicia, mientras que la espada de los tiranos cae incluso sobre los justos. En ambos casos, como quiera que fuere, la presencia del soberano entra en el plano divino de la historia, en el mismo diseño de la Providencia que hace surgir el sol y caer la lluvia sobre justos e injustos (*cfr.* Mateo 5, 45). Si quien "llueve" sobre una comunidad es un tirano, se trata en realidad del flagelo temporal usado por Dios Padre para castigar las culpas de ese pueblo en específico y poner a prueba a los hijos que no han pecado a fin de consolidarles la virtud. Por lo tanto, corresponde únicamente a Dios determinar cuándo el tirano en cuestión ha cumplido con la tarea asignada en el orden universal y no tiene ya ningún aporte que ofrecer a la belleza general del mundo.

La tiranía como señal divina

Véase también

Filosofía "Pecado y filosofía", p. 303.

LAS DISPUTAS EUCARÍSTICAS

LUIGI CATALANI

Ya a partir de la era carolingia la inteligencia espiritual de la fe cristiana debe enfrentarse a la exigencia de clarificaciones de índole racional, satisfecha, no sin contrastes a veces dramáticos, mediante la aplicación in divinis *de la* ars dialectica. *El debate teológico llega a un punto de quiebre en torno a la mitad el siglo* XI, *como atestigua particularmente la disputa eucarística provocada por Berengario de Tours.*

DIALÉCTICA Y TEOLOGÍA

En el siglo IX la necesidad de una renovación religiosa, que se expresa en la reforma del monacato benedictino, se acompaña de una progresiva elaboración filosófica de las cuestiones teológicas: la discusión, frecuentemente simplificada en la oposición entre "dialécticos" y "antidialécticos", versa sobre el papel del arte que enseña a argumentar gracias a la distinción entre verdadero y falso en la palabra revelada. Entendida como instrumento de racionalización del discurso de la fe o como disciplina auxiliar de los estudios sagrados, la dialéctica cumple una función irrenunciable en la resolución de las principales cuestiones teológicas. Pedro Damián (1007-1072) es una de las voces más respetadas en la defensa de la fe contra las trampas de la cultura profana, pero en sus obras se manifiesta como un profundo conocedor de las artes liberales. El encuentro con algunos monjes dialécticos en la abadía de Montecasino, empeñados en la controversia lógico-racional del dogma de la omnipotencia divina, empuja a Pedro Damián a denunciar los resultados heréticos a los que puede conducir un uso licencioso de la dialéctica, que debe estar siempre al servicio de la palabra divina. En este contexto, la disputa eucarística provocada por Berengario de Tours (1008-*ca.* 1088) es uno de los momentos más significativos de la controversia sobre la aplicación de las reglas de la lógica en la especulación teológica. La problemática no es nueva: ya los intelectuales carolingios se habían confrontado al respecto de esta y otras cuestiones teológicas, como el destino ultraterreno del hombre y la inmortalidad del alma. La discusión sobre la Eucaristía, surgida de la necesidad de precisar el tipo de relación que existe entre el cuerpo sacramental y el cuerpo histórico de Cristo, se oye ya en el siglo IX con las posturas de Pascasio Radberto (*ca.* 790-*ca.* 860), que en el *De corpore et sanguine domini* teoriza sobre la realidad concreta de la presencia del cuerpo de Cristo en el sacramento eucarístico; se opusieron Godescalco de

Lógica y teología

Orbais (*ca.* 801-*ca.* 870), Rabano Mauro (*ca.* 780-856) y Ratramno de Corbie (?-868), defensor de la teoría de la presencia espiritual del cuerpo de Cristo y, por ende, del valor simbólico del sacramento.

El espiritualismo eucarístico de Berengario de Tours

La discusión se enciende nuevamente dos siglos más tarde, en los años en los que el conflicto entre papado e imperio se hace particularmente intenso. La postura de Berengario, alumno de Fulberto de Chartres (siglos X-XI) y luego maestro de artes liberales en Tours, es la manifestación de un coherente realismo de los universales: precisamente para preservar la inmutabilidad y la perfección de la auténtica *res* sacramental, de la que pan y vino son símbolo sagrado, él cree que ha de interpretar bajo una óptica simbólico-espiritualista el misterio eucarístico, lo que lo lleva a negar la transustanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Mediante las nociones aristotélicas de sustancia y accidente, Berengario afirma que si una sustancia desaparece, desaparecen también las propiedades intrínsecamente vinculadas con ella. Si en la Eucaristía la sustancia del pan y el vino desaparecieran, deberían desaparecer también las propiedades accidentales, como el sabor y el color, cosa que es tangiblemente una contradicción. En consecuencia, la sustancia de pan y vino debe seguir existiendo incluso durante la consagración. Si se mantienen invariados los accidentes visibles, no puede perderse —según el razonamiento de Berengario— la sustancia del pan y el vino consagrados, ya que los accidentes no pueden existir sin el sujeto del que provienen. El realismo de Berengario se apuntala sobre otro argumento, esta vez de índole gramatical: en la fórmula eucarística *Hoc est corpus meum* el pronombre indica la sustancia del pan, que no puede anularse con el predicado sin que se comprometa la validez de toda la proposición. Otros dos discípulos de Fulberto, Adelmán de Lieja (?-1061) y Hugo de Langres (siglo XI), refiriéndose a la postura expresada dos siglos antes por Pascasio Radberto, atacan la teoría de Berengario y su método, en el que ven un abuso de argumentos dialécticos. El canónigo de Tours construye la defensa del espiritualismo eucarístico basado en el tratado *De corpore et sanguine Cristi,* de Ratramno de Corbie (?-868), que sin embargo atribuye erróneamente a Juan Escoto Eriúgena (810-880). Al final es obligado a retractarse de su doctrina, tras una serie de condenas en numerosos concilios entre 1059 y 1079, por obra de los principales exponentes del partido de la reforma. Hugo de Langres acusa a Berengario de no tener en cuenta la inmensidad de la potencia divina, que trasciende las capacidades cognoscitivas del hombre; Adelmán de Lieja cree que la razón humana no puede comprender el misterio de la transustanciación. Más articulada es la postura

Realismo de los universales

La condena en los concilios

de Alger de Lieja (*ca.* 1060-*ca.* 1131), quien, a partir de la distinción entre las sustancias concebidas como nociones inteligibles y los accidentes entendidos como apariencias sensibles de las cosas, acepta que el pan y el vino son llamados "cuerpo de Cristo" sólo por similitud, en relación con sus propiedades accidentales; pero, en lo que respecta a su sustancia, deben considerarse *realmente* el cuerpo de Cristo. En el Concilio de Burdeos de 1080 Berengario es obligado a confesar que cree que, "tras la consagración, el pan se vuelve el verdadero Cuerpo de Cristo, nacido de la Virgen, y que pan y vino sobre el altar, gracias al misterio de los santos rezos y la palaba de Nuestro Salvador, se convierten en sustancia en el Cuerpo y Sangre del Señor Jesucristo".

Lanfranco de Pavía

La fe precede a la razón

El más célebre adversario de Berengario es, sin lugar a dudas, Lanfranco de Canterbury (*ca.* 1005-1089), prior de la abadía de Bec, en Normandía, maestro de Anselmo de Canterbury (1033-1109) y predecesor suyo en la cátedra arzobispal de la ciudad inglesa. Su obra más famosa es el *Liber de corpore et sanguine Domini,* en el que lanza un poderoso ataque contra Berengario, acusado de manipular las fuentes, de no conocer las reglas de la lógica y de someter la verdad y el magisterio de la Iglesia a las argumentaciones dialécticas. Lanfranco evidencia la imposibilidad de sostener la teoría del espiritualismo eucarístico valiéndose también de la opinión de otras tantas autoridades cristianas y de un razonamiento dialéctico acorde a éstas, con lo que también muestra en qué debe consistir la contribución de las artes liberales y el saber profano al esclarecimiento de la fe cristiana. Lanfranco acusa a Berengario de haber antepuesto la indagación lógico-filosófica de la naturaleza del sacramento a la información de la Revelación: la fe en el misterio eucarístico no puede ser condicionada por algún razonamiento preconcebido. Sólo mediante la fe es posible, e incluso deseable, el uso de instrumentos filosóficos que ayuden a interpretar el enunciado del dogma, pero sin pretender explicar las condiciones de su realización. Una vez recuperado el *rectus ordo* entre la fe y la razón, Lanfranco, plenamente consciente del problema que representa el uso de la dialéctica en el ámbito de la ciencia sagrada, defiende la doctrina de la transustanciación con el auxilio de la clasificación aristotélica de las especies de movimiento, al interior de las cuales identifica una única modalidad aplicable al caso de la eucaristía: la alteración de la realidad natural, que en el mundo sensible conlleva la inmutabilidad de la sustancia y la variación de los aspectos accidentales. Basado en una armonía previa con la verdad de la fe, Lanfranco puede afirmar que, por razones que superan la limitada capacidad de comprensión del hombre y atañen en última instancia al inescrutable principio de la omnipotencia divina, en el caso de la eucaristía sucede justo lo contrario: la sustancia

del pan y el vino se transforman, pero las apariencias accidentales no cambian. La formulación de Lanfranco, que detalla el concepto de transustanciación, es aprobada en el Concilio romano de 1079 en presencia de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), luego es retomada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino (1221-1274), se vuelve dogma de fe en el IV Concilio Lateranense de 1215, y finalmente se reafirma más de tres siglos después, en contra de los protestantes, en el Concilio de Trento de 1551.

Véase también
Filosofía "Anselmo de Canterbury: pensamiento, lógica y realidad", p. 257.

LA ESCUELA DE CHARTRES Y EL REDESCUBRIMIENTO DE PLATÓN

LUIGI CATALANI

En la generalizada renovación social y cultural del siglo XII la ciudad de Chartres adquiere un papel de primera importancia: es el centro donde el platonismo florece gracias a un nutrido grupo de maestros, que creen en la sustancial armonía entre las teorías de los filósofos paganos y las verdades de la fe de los profetas, además de conjugar sus reflexiones con un amor por las letras clásicas, el interés por las nuevas fuentes científicas y una nueva exégesis teológica.

LA HERENCIA PLATÓNICA

Junto a la espléndida catedral de Chartres, cuya construcción se inicia en 1120, durante el episcopado de Fulberto (siglos X-XI), florece en el siglo XII una importante escuela obispal, especializada en los estudios naturalistas y teológicos y animada por un grupo de intelectuales muy interesados en el platonismo, especialmente gracias a la recuperación del *Timeo,* en la versión de Calcidio, neoplatónico cristiano del siglo IV; de los *Commentarii in Somnium Scipionis,* de Macrobio, escritor romano del final del siglo IV, y de la mayor enciclopedia de artes liberales de la tardía Antigüedad, el *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* de Marciano Capela (*fl.* 410-439). Los maestros de Chartres son también los primeros en enfrentarse, en el curso de sus indagaciones sobre el mundo natural, a los sugestivos testimonios de la ciencia antigua apenas introducidos en el Occidente latino, como el *Asclepius* del mítico Hermes Trismegisto; los *Elementa* de Euclides (siglo III a.C.), traducidos por Adelardo

de Bath (*fl.* 1090-1146), y el *Planispherum* de Ptolomeo (siglo II), traducido por Herman de Carintia (siglo XII). En particular, los escritos herméticos introducen en la cultura latina la idea de que el hombre puede intervenir en la naturaleza para dirigirla en favor propio, en el ámbito de la salvación del alma. El uso de la herencia filosófica de Platón (428/427-348/347 a.C.) caracteriza de manera peculiar el método especulativo de los maestros de Chartres: además del *Timeo*, citan fórmulas, tomadas del comentario de Calcidio a dicho diálogo, del *Parménides* y el *Teeto*. En esta tradición platónica indirecta juegan un papel importante los mediadores del neoplatonismo antiguo y medieval: Cicerón (106-43 a.C.), Séneca (4 a.C.-65 d.C.), Apuleyo (*ca.* 125-*ca.* 180), Lactancio (III/IV siglos), pero sobre todo Macrobio (IV-V siglos), Marciano Capela, Calcidio (siglo IV) y Boecio (*ca.* 480-¿525?). Mientras el platonismo de los *Commentarii* de Macrobio tiene influencia de las doctrinas morales de Cicerón y Plotino (203/204-270), la obra alegórica de Marciano Capela es para los platónicos medievales un modelo literario y una abundante fuente de información científica y filosófica. El comentario de Calcidio al *Timeo* representa un vehículo esencial para la difusión, no sólo de la cosmología platónica, sino de la filosofía antigua *tout court;* los medievales, en especial los maestros de esta escuela, acogen y desarrollan algunas teorías fundamentales, contenidas en su obra, tales como la idea del cosmos ordenado por un demiurgo, el tema del alma del mundo, o la noción de la forma nativa. Por otra parte, Boecio se erige como modelo metodológico por la capacidad de nutrirse —según las palabras de Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), maestro allí— de ambas doctrinas: la de Aristóteles (384-322 a.C.), para la dialéctica y la lógica, y la de Platón, para la filosofía. Con base en este rico aprovisionamiento filosófico y científico, los maestros de esta escuela, según una idea ya presente en los Padres de la Iglesia, se empeñan en mostrar la concordancia de la doctrina cosmogónica de Platón —el filósofo pagano por excelencia— con la génesis del mundo tal como lo enseña la fe cristiana. Las artes liberales, en particular el *quadrivium,* se emplean para retirar el velo *(integumentum)* a los antiguos mitos y sacar a la luz su contenido filosófico, cuya coherencia con la verdad de la fe no se pone jamás en discusión, sino todo lo contrario: cada esfuerzo hermenéutico, en este sentido, se dirige en última instancia a una mejor comprensión de las Sagradas Escrituras.

Conciliar a Platón con el cristianismo

Naturalismo, elocuencia y teología

Si bien engarzado en un contexto teológico, el proyecto filosófico elaborado en Chartres es la manifestación de una búsqueda convencida de las explicaciones racionales del mundo físico y corroborada por el arte de la elocuencia, otra de las líneas de continuidad con el pensamiento de los antiguos. Esta se-

rie de presupuestos metodológicos y programáticos en común transmiten una imagen concreta y coherente de los maestros de Chartres, no mermada por las discusiones, aunque no infundadas, sobre la identidad institucional e intelectual de la escuela. El obispo Ivo de Chartres (*ca.* 1040-1116), apodado *Sócrates* por su pasión filosófica, alienta la entrada a la planta académica de los más renombrados maestros de artes liberales del tiempo, empezando por Bernardo de Chartres (*fl.* primeras décadas del siglo XII), primer maestro importante del siglo, director ("canciller") de la escuela y modelo pedagógico para sus sucesores, a quienes transmite el principio de una filosofía basada en los estudios clásicos. Según el testimonio de uno de sus alumnos, Juan de Salisbury (1110-1180), Bernardo es ante todo un gramático (de ahí el nombre de "platonismo gramatical"); no obstante, en sus *Glossae* al *Timeo* hay algunos arranques de especulación de altura. Basado en las nociones de formas nativas tomadas de Calcidio, Bernardo introduce la distinción entre las ideas divinas, no creadas y eternas, y las ideas creadas y eternas, pero "no del todo coeternas" a Dios. En este sentido, las formas nativas designan los principales ideales intermedios entre los divinos y la materia. Como base de la doctrina del ejemplarismo naturalista de Chartres, que Bernardo bosqueja por vez primera, está la idea según la cual toda criatura visible es *involucrum* de una realidad superior. Esta concepción encuentra una inmediata comprobación en el lenguaje humano, ya que, de acuerdo con las enseñanzas de Prisciano, gramático de finales del siglo V, las predicaciones pueden diferenciarse según su capacidad de expresar en modos y proporciones diversas la sustancia y la cualidad de las cosas.

Los maestros de Chartres

El "platonismo gramatical"

Guillermo de Conches

A la muerte de Bernardo, se encarga de la dirección de la escuela Gilberto de Poitiers (*ca.* 1080-1154), gran metafísico, por lo general ajeno a los intereses naturalistas de los otros maestros de Chartres, líder de una corriente filosófica y teológica autónoma, los llamados "porretanos", defensores de la tesis del maestro censuradas en el Concilio de Reims (1148), en particular de la distinción entre Dios y divinidad. Platonismo, naturalismo y teología caracterizan, por el contrario, la obra de un importante alumno de Bernardo, Guillermo de Conches, preceptor del joven hijo de Godofredo Plantagenet, futuro rey de Inglaterra con el nombre de Enrique II (1133-1189, rey a partir de 1154). También fue autor de una amplia enciclopedia filosófico-científica *(Philosophia mundi)*; de un diálogo filosófico *(Dragmaticon philosophiae)*; de un manual de doctrinas morales y de una serie de comentarios y glosas al *Timeo*, a la *Consolatio* de Boecio, a Marciano Capela y a Macrobio. El objetivo de Guillermo es demostrar la conformidad entre las afirmaciones de los filósofos antiguos y las palabras de los profetas acerca

Una filosofía del mundo

del crucial tema del origen del cosmos: tanto los unos como los otros narran el nacimiento del mundo mediante el uso de imágenes y símbolos, interpretados de forma correcta únicamente gracias a los instrumentos ofrecidos por las artes liberales. En la *Philosophia mundi,* obra por la cual Guillermo sufre la condena del Concilio de Sens (1141), tiene suma relevancia una figura básica de la cosmogonía del *Timeo:* el alma del mundo, no explícitamente identificada como la tercera persona de la Trinidad, como sí ocurre con Pedro Abelardo (1079-1142), cuyas tesis son también condenadas en el mismo concilio. Esta entidad manifiesta la potencia causativa de la naturaleza, derivada de la voluntad divina, pero diferente y separada de ésta. Guillermo diferencia el momento de la creación del mundo, obra de la libre voluntad divina, del momento sucesivo, la generación de todos los fenómenos naturales, atribuido en términos físicos a la acción de principios naturales, desde las causas segundas (las *formae nativae* de Bernardo) a los cuatro elementos (tierra, agua, aire, fuego); la unión de éstos da origen a todos los cuerpos creados, con lo que se asegura un vínculo entre el universo-macrocosmos y el hombre-microcosmos. Guillermo, así, cree poder traducir en términos cristianos el principio vivificante del mundo y, al mismo tiempo, garantizar la autonomía de las acciones de la naturaleza, aun en un contexto teológico. La creación del hombre juega, en este sentido, un papel muy significativo: la criatura humana es, según la concepción de Guillermo, efectivamente obra de Dios, pero a través de la acción mediadora de la madre naturaleza.

Teodorico de Chartres

Alumno de Bernardo, Teodorico de Chartres (?-1155) comenta algunas obras de Boecio y Cicerón; luego se dedica a la escritura de un manual sobre artes liberales, el *Heptateuchon,* así como de un tratado sobre la obra de los seis días, el *Hexaemeron,* en el que interpreta la Creación con base en principios de la filosofía natural y un análisis detallado del Génesis. La interpretación racional de la Creación se desarrolla a partir del esquema de las cuatro causas (eficiente, formal, final y material), expuestas por Aristóteles en la *Física,* obra aún desconocida por los maestros latinos, quienes sin embargo entran en contacto con algunas ideas aristotélicas, especialmente de filosofía natural, gracias a la difusión de numerosos escritos médicos, astronómicos y científicos de la Antigüedad. Teodorico identifica las cuatro causas con las tres personas de la Trinidad divina y con la materia primordial de la Creación; también establece rigurosamente la distinción entre el momento creativo divino y el sucesivo proceso natural, regulado por leyes físicas susceptibles de ser comprendidas por la razón humana. Según una concepción típicamente mecanicista, la obra de los seis días continúa en la obra natural de la generación de los seres vivos y en la transfor-

El encuentro con la física aristotélica

mación de los cuerpos inanimados: tierra, agua, aire y fuego constituyen la estructura fundamental de todos los cuerpos creados, pero escapan a nuestras percepciones; por el otro lado, los elementos sensibles, llamados *elementata,* se mantienen juntos gracias a la cualidad (caliente, frío, seco, húmedo) derivada de los elementos, según un principio dogmático típico de la Escuela de Chartres. Teodorico completa su exégesis con una demostración racional de la existencia de Dios, de cariz matemático: como la multiplicidad de los números presupone la simplicidad del uno, así el universo entero remite al único principio indistinto del que todo deriva, el Uno infinito y omnipotente. De una forma diferente a la de Guillermo, Teodorico identifica sin dudar al Espíritu Santo con el alma del mundo, principio de la formación de las realidades naturales, coherente con el diseño divino presente en el Verbo. En unas glosas al opúsculo de Boecio dedicado a la Trinidad, Teodorico analiza la relación entre el Creador y las creaturas de acuerdo con una concepción jerarquizada del cosmos que tiene su principio trascendental en la simplísima forma divina, acto puro de ser. También Clarembaldo de Arras (siglo XII), alumno y gran admirador de Teodorico, comenta dos obras teológicas de Boecio; después escribe el *Tractatus super librum Genesis,* en el que afloran los puntos relevantes del espíritu platónico de la Escuela de Chartres.

El Espíritu Santo, alma del mundo natural

Bernardo Silvestre

Digno de mención también es Bernardo Silvestre (siglo XII), autor de una obra en dos libros titulada *De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus (Cosmographia),* dedicada a Teodorico de Chartres, escrita en una mezcla de prosa y poesía de tal elegancia que se considera el primer testimonio de teología poética de la Edad Media. El texto es un diálogo entre dos personificaciones alegóricas: Naturaleza (entendida, según los principios de la escuela, como el conjunto de las causas segundas creadas por Dios) y Providencia o Intelecto (la mente suprema de Dios que ordena el mundo). Inspirada en presupuestos teóricos de raigambre platónica y pitagórica, la filosofía poética de Bernardo pretende ilustrar la derivación del universo físico a partir de una Mónada originaria. Es significativo el papel de *Endelichia* o Alma, figura intermedia entre el Intelecto y la materia, principio vital difundido en todo el universo sensible. Los dos libros abordan, respectivamente, la creación del macrocosmos, que ocurre tras el caos primigenio, y la formación del microcosmos, es decir, el hombre, que sucede gracias a la contribución de tres personajes: Naturaleza, Urania (principio de la existencia celestial) y *Physis* (principio de la vida terrena). Así pues, el ser humano ocupa un papel especial, porque es una creatura terrestre, pero destinada a metas celestiales. La personificación de la naturaleza es un tema típico de

Teología y poesía

la cultura filosófica de la época, que Alan de Lille (*ca.* 1128-1203) propone de una manera también eficaz en su *De planctu Naturae.*

Véase también

Historia "La instrucción y los nuevos centros de cultura", p. 219.
Filosofía "Intérpretes y formas de la literatura teológica en el siglo XII", p. 291; "'Enanos a hombros de gigantes', historia de un aforismo", p. 295.

LOS MAESTROS DE SAN VÍCTOR Y LA TEOLOGÍA MÍSTICA

LUIGI CATALANI

Mientras los grandes maestros de dialéctica y teología desarrollan en las escuelas catedralicias la idea de una ciencia divina que confía a las artes liberales la fundamental tarea de sostener y clarificar las verdades de la fe, monjes y teólogos activos en la periferia de las grandes ciudades persiguen con renovada conciencia filosófica un ideal de vida monástica, privilegiando la búsqueda personal de la unión extática con Dios, pero sin reprimir las exigencias de la razón humana.

SAN VÍCTOR Y CÎTEAUX

Fundada en 1108 por Guillermo de Champeaux (*ca.* 1070-1121), maestro de Pedro Abelardo (1079-1142) y ardiente partidario del realismo de las esencias (antes de recibir las duras críticas de su ilustre alumno), la escuela de los canónigos agustinos de San Víctor es, entre los centros de estudio surgidos en esos años a la sombra de la catedral parisina de Notre Dame, el que mejor manifiesta el equilibrio entre el interés por los estudios profanos del clero seglar y la tradición mística y exegética del ambiente monástico. En un contexto de espiritualidad centrada en el tema del amor de Dios, los llamados victorinos introducen sin reparos las artes mecánicas en las competencias necesarias para la vida terrena del hombre con miras a la salvación. En esta forma de especulación, en la que la experiencia de la fe trasciende la razón sin negar su utilidad, la unidad del saber sagrado y el saber profano se articula en las modalidades paralelas de la iluminación y la revelación divinas, así como de la indagación racional humana. En el otro frente, se remonta a 1098 la fundación, gracias a Roberto de Molesmes (*ca.* 1028-1111), del monasterio de Cîteaux (*Cistercium* en latín), nacido como una abadía

benedictina reformada, modelada en el pensamiento y la espiritualidad de san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590), que se convertirá en el eje de la orden contemplativa reformada más importante de la Edad Media. En las obras de los representantes más importantes de la orden cisterciense, Bernardo de Claraval (1090-1153) y Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), el espiritualismo contemplativo prevalece por encima del acercamiento racional a la fe. Sin embargo, la propuesta de un camino capaz de orientar la vida cristiana hacia la beatitud no excluye el uso del intelecto en favor del amor, sino que incluso logra armonizarlos y hacerlos convivir en un único ideal de vida monástica. Las vivencias de Hildegarda de Bingen (1098-1179), monja y filósofa alemana, no pueden leerse simplemente en los términos de una contraposición entre la muy íntima experiencia personal y los vanos intentos de racionalizarla, pues la dimensión profética de su experiencia mística devela un conocimiento y una capacidad especulativa a la altura de los grandes maestros de la época.

La armonía mística de la fe y la razón

HUGO DE SAN VÍCTOR

Nacido en Sajonia en 1096, Hugo entra al claustro de San Víctor en 1115, del que se vuelve prior de 1135 a 1141, año de su muerte. Entre su producción escrita destacan el *Didascalicon,* obra de amplio aliento; un comentario a la *De coelesti hierarchia,* del Pseudo Dionisio Areopagita (siglo V); diversos documentos de contenido místico, y la primera gran *summa* teológica medieval, la *Summa de sacramentis.* Hugo comparte con Abelardo la idea de que los grandes filósofos de la Antigüedad, a partir de Platón (428/427-348/347 a.C.), alcanzaron la verdad del misterio de la Trinidad gracias al uso de la razón. Por este motivo, la exposición de la doctrina cristiana contenida en el *Didascalicon* comprende tanto las *litterae divinae* como las *litterae humanae.* El valor de las ciencias, dirigido en última instancia a una mejor comprensión de Dios, no se pone jamás en discusión sino que incluso se aconseja hacer uso de ellas, ya que toda forma de saber, hasta la más humilde, ayuda al hombre a ascender hacia la intelección de lo invisible. En un comentario a un pasaje del Pseudo Dionisio, Hugo afirma que el hombre puede contemplar la verdad a través de la imagen de la naturaleza y de la imagen de la gracia: la primera es la más evidente demostración de la existencia de Dios, mientras que la segunda ilumina los ojos del hombre cubiertos por la tiniebla. Hugo consigue establecer un armónico equilibrio entre la ciencia sagrada y la ciencia profana: ambas contribuyen al proyecto de una educación intelectual del clérigo, gradual pero completa en su organicidad, que desemboca sin solución de continuidad en la meditación espiritual. Para encontrar la fuente lumínica de la verdad, la mente humana necesita la intervención de la gracia divina. Para dar paso a la recuperación de la condición

El maestro Abelardo

primigenia, corrompida a raíz el pecado original, Dios ha concedido al hombre la filosofía, en específico cuatro disciplinas, todas de igual importancia: la ciencia teorética, que enseña a conocer la verdad; la ciencia práctica, que ayuda a conseguir el bien mediante las virtudes; la ciencia mecánica, dirigida a la organización concreta de la vida humana, y, finalmente, la ciencia lógica, que representa el cimiento metodológico común a todo conocimiento. La ascensión desde las disciplinas profanas a la verdad divina se inaugura con el reconocimiento de las manifestaciones de Dios en el mundo, que Hugo define como *sacramenta;* la primera de éstas es el hombre mismo, que se coloca en una posición media entre el espíritu y la materia. Así, la teología mundana o natural anticipa a la fe, gracias a la participación de la iluminación divina, para luego ceder el paso a la teología divina, basada en la Revelación, es decir, en el contenido de las Sagradas Escrituras.

Comenzar por la Biblia

La exégesis bíblica es un ejercicio indispensable en el proyecto pedagógico de los maestros de San Víctor, que emplean con igual eficacia las artes del *trivium* y las del *quadrivium,* a fin de lograr una correcta comprensión, primero literal, después del espíritu, del texto sagrado. Pensamiento, meditación y contemplación son para Hugo los tres momentos imprescindibles de la historia sagrada y de la búsqueda del sentido profundo de la Palabra de Dios, de los que el creyente debe apropiarse en el camino de la fe que ha de conducirlo hasta la consecución de una visión intuitiva y extática del Creador, prefiguración de la beatitud ultraterrena.

Ricardo de San Víctor

Escocés por nacimiento, prior de la abadía de San Víctor de 1162 hasta 1173, año de su muerte, Ricardo es alumno de Hugo, autor de obras enciclopédicas y de escritos místicos. Él aprueba el planteamiento de un itinerario pedagógico orgánico y en ascenso, capaz de llevar a su máxima expresión al *intellectus fidei* de Anselmo de Canterbury. En la exégesis bíblica manifiesta su preferencia por la lectura alegórico-espiritual, considerada como un complemento necesario para el análisis literal. En el *De Trinitate*, su modelo es san Agustín (354-430), pero sobre todo Anselmo (1033-1109), de quien retoma la búsqueda de las *rationes necessariae* de los misterios de la fe cristiana. Son significativos sus esfuerzos por demostrar la existencia de la Unitrinidad divina a partir de la experiencia, que representa una de las tres fuentes del conocimiento, junto con la razón y la revelación. Desde la reflexión sobre las cosas finitas, que no tienen el ser por sí mismas, es necesario remontarse a la idea de un principio eterno que sea el Ser mismo, no derivado de otro. También la demostración de existencia de la Trinidad parte de la experiencia sensible: a Dios debe atribuirse la más elevada virtud posible en el alma humana, el amor, que ha de expresarse hacia uno mismo y hacia el fruto de la

Creación. De aquí surge la necesidad de admitir en Dios una trinidad de personas, en las que se cumple de la manera más perfecta la comunicación del amor divino. El alma humana, imagen de la naturaleza divina, es única y contiene en su interior tres facultades cognoscitivas: la imaginación, la razón y la inteligencia. La primera conserva las huellas de la percepción divina, la segunda orienta el saber discursivo y la tercera representa el ojo espiritual con el que el hombre es capaz de reconocer en el mundo las señales de las realidades invisibles. Este recorrido cognoscitivo ascendente, que marca las etapas de la vía mística hacia Dios, es expuesto detalladamente en el *Beniamin maior*. En el *Beniamin minor,* a su vez, Ricardo describe, a través de una compleja exégesis de las figuras de los 12 hijos de Jacob, el proceso de purificación del alma, basado en la pureza de corazón y en el conocimiento de sí mismo, que lleva a la contemplación extática de lo divino.

Las tres facultades del alma

La espiritualidad cisterciense

Bernardo, fundador del monasterio de Claraval, una de las cuatro abadías de filiación cisterciense, es un personaje de gran relevancia en la vida cultural y eclesiástica de la época, convencido partidario de la primacía de la Iglesia en la vida mundana y apasionado promotor de la segunda Cruzada. La espiritualidad de Bernardo, manifiesta con particular expresividad en sus sermones sobre el Cantar de los Cantares, confiere una posición de absoluta importancia a la cualidad de mediador de Cristo. Su reflexión teológica parte del presupuesto espiritual del amor y tiene por fin único la contemplación mística de Dios. A pesar de que afirma que para el cristiano todo lo que no atañe a la salvación es vano, Bernardo se revela como poseedor de una concepción amplia del saber, que prevé el uso de todos los instrumentos a su disposición: la experiencia sensible, la razón y las *auctoritates.* En ello no hay contradicción: la perspectiva fundamental de la ciencia es la salvación, que pasa a través del conocimiento de sí mismo y de la comprensión, tanto intelectual como espiritual, de Dios. Fiel colaborador de Bernardo, defensor suyo en las batallas contra Abelardo y Gilberto de Poitiers (*ca.* 1080-1154), Guillermo de Saint-Thierry es un intelectual de gustos contemplativos, pero entregado por completo al proyecto de reforma del monacato benedictino. Pese a la corrupción del pecado de Adán, Guillermo cree que el hombre puede alcanzar a Dios en la intimidad de su corazón: el lenguaje de la fe tiene una particularidad que no puede y no debe ser atenuada por el empleo de términos inapropiados, como el de *sustancia,* por encima del cual prefiere el de *esencia,* mucho más respetuoso de la simplicidad divina. Cada expresión humana mantiene un grado de impropiedad con el objeto divino que intenta describir; no obstante, la razón humana, si es purgada

Bernardo y el amor cristiano

de los excesos del conceptualismo y del materialismo, puede ofrecer un apoyo fundamental a la fe, pues la defiende de toda forma de heterodoxia. En una relación de dialéctica con la teología de Abelardo, Guillermo confía principalmente en las verdades de la Escritura y pone como cimiento de su doctrina de la Trinidad el concepto de relación dinámica entre las esencias de las tres personas divinas. Razón y fe deben converger en la realización del encuentro entre alma humana y el objeto principal de sus aspiraciones y de su amor: la divina Trinidad, de la que es *imago* en el sentido agustiniano del término. La doctrina del amor no puede sino ir a parar, a través de una serie de pasajes en la *Carta de oro,* destinada a los hermanos de Mont-Dieu, a la doctrina de la divinización, es decir, de la transformación del hombre en Dios, resultado supremo de una ascensión de perfeccionamiento moral, a la que no puede faltar la iluminación de la gracia.

La ascensión a Dios

HILDEGARDA DE BINGEN

Original manifestación de un espiritualismo visionario no falto de una especulación refinada e incisiva, Hildegarda de Bingen transcurre su larga vida en un convento, desde el que mantiene una profunda comunicación epistolar con papas y emperadores, vehemente demostración de la confianza que ella sentía por la fuerza de la palabra. La monja pone su producción religiosa y su predicación pública al servicio de la reforma de la Iglesia promovida por Bernardo de Claraval, quien ve en la experiencia profética de ella una muy válida alternativa a la nueva cultura escolástica. Hildegarda se dedica a la escritura de textos proféticos cargados de simbolismos (el *Liber Scivias,* el *Liber vitae meritorum* y el *Liber divinorum operum),* pero también de obras naturalistas, como el *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum,* así como de lírica religiosa. En su visión profética de la historia tienen cabida ideas cosmológicas de gran ímpetu, inspiradas más en experiencias intuitivas que en la lectura de textos. Las visiones, atribuidas explícitamente a un origen divino, demuestran un auténtico conocimiento de la naturaleza, la historia y la vida espiritual; pueden ser leídas literal, alegórica o tropológicamente. Éstas permiten a Hildegarda obtener, sin mediaciones conceptuales o discursivas, la comprensión de la Biblia en su completitud. En virtud de esta experiencia, ella asume un papel de intermediaria entre Dios y la humanidad; valora la naturaleza y, en ella, al hombre, del que acentúa la dependencia del Creador, más que la pretensión de una autonomía respecto de Él. Además, retoma la idea del hombre-microcosmos y sostiene la superioridad del hombre sobre las criaturas angélicas, en virtud de su composición de alma y cuerpo, espejo de la divinidad y la humanidad de Cristo. En una dimensión religiosa de la historia, que no difiere mucho en estructura de la ideada por Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202), con-

Filósofa, mística y científica

cierne a la razón humana, imagen de la razón divina, la reunificación en la vida moral del mundo corpóreo y del mundo espiritual, a través del conocimiento del mundo natural, cuya vitalidad remite al principio eterno del orden cósmico.

Véase también
Filosofía "Pedro Abelardo", p. 264; "Intérpretes y formas de la literatura teológica en el siglo XII", p. 291.

INTÉRPRETES Y FORMAS DE LA LITERATURA TEOLÓGICA EN EL SIGLO XII

LUIGI CATALANI

En el siglo XII se alternan diversas formas de literatura teológica, ideadas para asegurar una coherencia orgánica en la rica tradición del saber teológico patrístico y altomedieval. Entre los diversos modelos encaminados a la planificación y la transmisión de la unidad global de este saber, que se comparan e influyen recíprocamente, destaca el modelo metodológico estructurado por Gilberto de Poitiers y llevado a su cumbre por Alan de Lille.

DE LAS *SENTENTIAE* A LAS *SUMMAE*

Los primeros experimentos de teología sistemática realizados en el siglo XII se elaboraron en la Escuela de Laon, cuyas obras recogen, sin analizarlas, un gran número de autoridades bíblicas y patrísticas, de las que deriva una serie de *sententiae,* es decir, afirmaciones perfectamente coherentes con las autoridades. La preparación de las compilaciones de *sententiae* como género formal y didáctico autónomo permite a los maestros de la primera mitad del siglo fijar los ejes del estudio de la doctrina cristiana, organizado racionalmente según un plano lógico unitario que divide la materia teológica en sus contenidos esenciales. Las *sententiae* representan el primer intento serio de ordenar temáticamente el conjunto de las problemáticas teológicas y de exponerlas de manera lógica y racional. A partir de la segunda mitad del siglo comienza a manifestarse una necesidad de reorganizar el saber teológico y de reformular la ciencia divina, a la luz de las reflexiones de Pedro Abelardo (1079-1142) y Hugo de San Víctor (*ca*. 1096-1141).

El nuevo y afortunado modelo de la literatura teológica de la época está representado por los cuatro libros de *Sententiae* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), en los que se ordenan sistemáticamente, con evidentes ventajas desde un punto de vista didáctico, las doctrinas patrísticas sobre la Unitrinidad divina, la Creación, la Encarnación y los sacramentos. La obra está destinada a volverse un instrumento básico de la enseñanza teológica en un ambiente universitario, pese a alguna oposición surgida en los círculos franciscanos de Oxford. Pedro se inspira en el método del *Sic et non* de Abelardo, pero evita todo tipo de controversia, pues prefiere eliminar toda confrontación entre las fuentes patrísticas. Por ello, el *Liber sententiarum* funge mejor como una ordenada y armónica compilación que como una reflexión especulativa sobre las verdades de la fe: su estilo consiste en la mimetización de sus posturas personales al punto de casi confundirse de manera acrítica con las diversas opiniones citadas. El modelo de Pedro Lombardo contrasta con la obra de su discípulo, Pedro de Poitiers (?-1205), también autor de una recopilación orgánica de *Sententiae*. Al mismo tiempo, la escuela de Pedro Abelardo produce interesantes avances en el proyecto teológico del maestro palatino, mayormente proclives a una profundización dialéctica de las diversas doctrinas; como ejemplo, baste el anónimo autor del *Isagoge in theologiam*, o la recopilación, también anónima, de las *Sententiae Parisienses*. El modelo de la escuela de San Víctor, que basa su exégesis bíblica en la reflexión sobre contenidos de la fe, se ejemplifica con las grandes tesis teológicas de Hugo: el *Dialogus de sacramentis*, las *Sententiae de divinitate* y la *Summa de sacramentis*, su obra maestra, siendo definido como el primer gran sistema de teología dogmática antes de la apertura de las universidades y proyectado según un plan histórico centrado en la Encarnación. Este modelo encuentra de inmediato numerosos partidarios, entre los que está el anónimo autor de la *Summa sententiarum*, inspirado también en las propuestas de Pedro Abelardo. Un modelo posterior, en realidad más bien variado, es el que plantean los seguidores de Gilberto Porretano, obispo de Poitiers (*ca.* 1080-1154), quienes separan la exégesis bíblica de la teología sistemática, mediante la aplicación de principios formales, tomados del modelo aristotélico-boeciano, en la elaboración de una teología entendida como la máxima ciencia teorética. La herencia de Gilberto, que no transmitió a sus discípulos una obra sistemática de amplio aliento, se multiplica con una serie de proyectos distintos desde un punto de vista formal, pero mancomunados por una única estructura metodológica, que encuentra su resultado más maduro en una teología científica axiomática de nuevo cuño. Después de las primeras e inmaduras experimentaciones en teología sistemática del círculo porretano (las *Sententiae magistri Gisleberti* y las *Sententiae divinitatis)*, son de absoluta importancia los esfuerzos realizados por los grandes maestros de la segunda generación: Simón de Tournai (*ca.* 1130-1201), activo en París en los años

Las Sententiae *de Pedro Lombardo*

El modelo de la escuela de San Víctor

La escuela porretana

1160-1180, autor de unas *Questiones* (a la par de otros contemporáneos suyos, como Roberto de Melun, Prepositino de Cremona, Odón de Ourscamp y Esteban Langton), de unas *Disputationes,* organizadas con base en algunas temáticas discutidas entre el maestro y sus discípulos, y de una *Summa theologica,* aún inédita; Raúl Ardens (?-1200), autor del *Speculum universale* (o *Summa de virtutibus et vitiis*), obra de carácter ascético-moral, pero guiada por una sólida metodología científica; Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), conocido como *Doctor Universalis* por la vastedad de sus intereses y la variedad de su producción teológica, autor de diversas obras de suma y sigue y de un original modelo de teología axiomática. El plan organizacional de las primeras *summae,* surgidas en París en la segunda mitad de este siglo, es más bien similar al de las *sententiae*, pero se caracteriza por una progresión dialéctica más meditada, que permite pasar de un tema a otro con mayor seguridad y coherencia. Además, las *summae* se separan de los modelos enciclopédicos omnicomprensivos de la Alta Edad Media y tienden a especializarse en diversos campos de estudio, del jurídico al teológico. Las *summae* se dividen entre las de tipo exegético y las de tipo homilético, en las que el discurso sigue anclado a algunas de las *auctoritates* particularmente significativas, empezando por las propiamente teológicas, en las que ya está desarrollada la trama completa del saber divino. A la evolución de este género de literatura teológica contribuyeron importantes personalidades, como Prepositino de Cremona (*ca.* 1150-*ca.* 1210), autor de una *Summa "Qui producit ventos"* inspirada en el trabajo de Pedro Lombardo, de una inédita *Summa super Psalterium* y de una *Summa* (o *tractatus*) *de officiis*, y Pedro *el Chantre* (*ca.* 1130-1197), autor de una *Summa de sacramentis et animae consiliis,* de una *Summa de vitiis et virtutibus* (o *Verbum abbreviatum*) y de la *Summa "Abel",* un diccionario de términos bíblicos, teológicos y filosóficos.

Alan de Lille

Alan de Lille experimenta con diversas formas de *summa* en diferentes proyectos teológicos. En la *Summa "Quoniam homines"* predominan el procedimiento demostrativo y el método especulativo al interior de una estructura sistemática que prevé tres secciones, dedicadas respectivamente al creador, a la creación y a la restauración. El *De fide catholica contra haereticos* es, a su vez, una presentación global de la fe de claro tono apologético: para combatir los errores filosóficos y teológicos de los enemigos de la fe (cátaros, valdenses, judíos y musulmanes), el autor echa mano tanto de citas de la patrística como de argumentos racionales. La homilética es predominante en la *Summa de arte praedicatoria* (o *Ars praedicandi*), mientras que la *Summa "Quot modis"* es en realidad un ejemplo de otro género teológico característico del siglo, las *Distinctiones,* diccionarios de términos teológicos y filosófi-

cos donde la principal preocupación es de carácter lingüístico y semántico. Sin embargo, el aporte más significativo de los porretanos, y de Alan en particular, en la elaboración de una teología sistemática es la producción de obras teológicas de contenido axiomático. Ya Gilberto de Poitiers se sumerge con especial agudeza mental en el modelo boeciano del *De hebdomadibus,* en el que la identificación de nuevas fórmulas axiomáticas en la relación entre lo concreto y lo abstracto resulta ser una propedéutica a la solución de la cuestión de la bondad de las cosas creadas. La novedad está en la introducción de un riguroso método deductivo, típico de la geometría, en el ámbito teológico, lo que implica un arduo esfuerzo de abstracción con miras a la construcción de la ciencia teológica sobre una sólida base de afirmaciones axiomáticas evidentes por sí mismas, en virtud de lo cual no necesitan ser probadas, formuladas del mismo modo que las inferencias inmediatas de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) en los *Analytica secunda.* El proyecto axiomático de Gilberto lo retoman y perfeccionan Alan de Lille y Nicolás de Amiens (siglos XII-XIII). Alan es autor de las *Regulae caelestis iuris,* libro en el que condensa, mediante una rigurosa concatenación de axiomas, la materia teológica discutida en la *Summa "Quot homines".* Desde un punto de vista dogmático es posible reconocer la influencia del *Liber de causis* (síntesis de metafísica neoplatónica, en circulación bajo el nombre de Aristóteles) y del pseudohermético *Liber XXIV philosophorum.* Para Alan, la teología, a la par de otras ciencias, debe basarse en premisas no susceptibles de duda, admitidas universalmente; así, de la definición de mónada llega a la Trinidad como relación, y de la definición de Dios como causa no causada y forma normalísima hace derivar que ningún nombre puede atribuirse de manera convincente a la divinidad absolutamente simple. Con base en este presupuesto teológico y lingüístico, que se remonta, por un lado, al Pseudo Dionisio (siglo V) y, por el otro, a la tradición de san Agustín y Boecio, Alan desarrolla la teoría de la *translatio* de los nombres de las disciplinas naturales a la ciencia divina, fundada en la tesis de que ningún término puede atribuirse por igual a Dios y a las criaturas. Las primeras 115 reglas son de contenido exclusivamente teológico; las siguientes 10, de filosofía natural, pero con reglas en común con la teología; las últimas nueve están dedicadas sólo al ámbito de la filosofía natural y se pueden considerar como los albores de una ciencia metafísica. La primera sección se subdivide, a su vez, en tres partes: la primera está consagrada a Dios y la Trinidad; la segunda, a las mayores cuestiones de teología moral; la tercera, a la cristología y los sacramentos. Cada regla resulta la evolución natural de las precedentes y sostiene la construcción de una verdadera teología axiomática, en la que cada regla se acompaña de una breve explicación que justifica la sucesión de aseveraciones. La afirmación de la inmutable unidad divina *(monas est qua quaelibet res est una)* está colocada al principio de la dilucidación conceptual de las verdades de la fe; a partir de este primer axioma indudable, se

De la geometría a la teología

Por una ciencia metafísica

devana la sucesión de reglas. Nicolás de Amiens es el autor de la *Ars fidei catholicae,* dedicada a Clemente III (?-1191, papa desde 1187); se trata de un breve tratado de teología deductiva, concebido sobre el modelo de los *Elementa* de Euclides (siglo III a.C.). La obra se basa en la identificación de algunos principios primarios peculiares de la teología, diferentes en definición, así como de postulados y axiomas. A partir de ellos, Nicolás deduce coherentemente una serie de verdades de la fe concatenadas con rigor. El intento programático de hacer una apología en la obra toma forma en la exposición sintética y completa de los contenidos de la fe, articulada en cinco libros breves sobre la existencia de Dios, el mundo, la creación de los ángeles y del hombre, el libre albedrío, la caída y la redención, la Iglesia y los sacramentos y, por último, la resurrección de los muertos.

Nicolás de Amiens y las verdades de la fe

Véase también

Filosofía "La Escuela de Chartres y el redescubrimiento de Platón", p. 281; "Los maestros de San Víctor y la teología mística", p. 286.
Literatura y teatro "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428.

"ENANOS A HOMBROS DE GIGANTES", HISTORIA DE UN AFORISMO

UMBERTO ECO

Al interior de una apasionada apología del pensamiento antiguo, Bernardo de Chartres, a quien el aforismo se ha en principio atribuido, define a sus contemporáneos como aquellos que, en comparación con los antiguos, pueden ver más lejos sólo porque se elevan a la altura de éstos, como si estuvieran sentados a hombros de gigantes (nos esse quasi nanos gigantium humeris insidientes). *El uso del aforismo en la historia de la filosofía y, en particular, de la medieval, hace surgir una inevitable pregunta: si debe éste entenderse como declaración de humildad de los filósofos de la época para con los antiguos, o viceversa, explícita declaración de superioridad de los primeros sobre el pensamiento antiguo a ellos transmitido.*

UNA IMAGEN RECURRENTE

Si Maritain afirmó una vez que sólo con Descartes (1596-1659) el filósofo se presenta como un "debutante en lo absoluto", y si con Francis Bacon (1561-1626) el filósofo empieza a pensar sólo tras haber hecho justicia de los *idola*

provenientes de la tradición, la Edad Media es conocida por ser una época en la que está vigente una absoluta condescendencia con los textos sagrados y con las ideas de los grandes filósofos del pasado. El problema del pensador medieval parecería ser el de no tener *originalidad,* sino permanecer fiel a las ideas de las *auctoritates* precedentes, en virtud de lo cual todo tratado de teología se propone como un comentario.

Pese a ello, en el ámbito de la escolástica medieval circulaban algunos dichos, como aquel de *non nova sed nove,* del que transparenta, si no la voluntad de decir cosas nuevas, sí la de decirlas de una manera nueva, lo que ya sería un pretexto para atribuirse el derecho a la innovación. El modo en que la innovación puede existir al mismo tiempo que el respeto por la autoridad lo explica un famosísimo decir de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), tomado del *De fide catholica* (I, 30): "auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum" ("la autoridad es una nariz de cera que puede arrugarse a voluntad"). Es ésta una manera muy desvergonzada de decir que la deferencia a la *auctoritas* consiste en respetar la literalidad de su discurso, pero reservarse el derecho de interpretarlo según una forma personal de ver las cosas.

Ante la autoridad

El dicho que más fortuna tuvo, como para sobrevivir incluso en la época moderna, y que caracteriza profundamente el espíritu medieval, es el llamado "aforismo de los enanos y los gigantes", según el cual nuestros predecesores son gigantes y nosotros somos sólo enanos sentados sobre sus hombros, gracias a lo cual logramos ver aún más lejos que ellos.

El aforismo es comúnmente atribuido a Bernardo de Chartres (*fl.* primeras décadas del siglo XII), citado por Juan de Salisbury (1110-1180) en el *Metalogicon* (III, 4): "Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possim plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea" ("Bernardo sostenía que nosotros somos como enanos sentados a hombros de gigantes, de modo que podemos ver un mayor número de cosas y más lejanas que ellos, pero no por la agudeza de nuestra vista o la estatura de nuestro cuerpo, sino porque estamos alzados sobre ellos y nos elevamos a su gigantesca altura"). No obstante, no es Bernardo el primer inventor, porque el concepto (si no la metáfora de los enanos) aparece siglos antes en Prisciano (finales del siglo V). Un punto medio interesante entre Prisciano y Bernardo es Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), que habla de enanos y gigantes en sus *Glossae super Priscianum.*

El texto de Guillermo es anterior al de Juan de Salisbury, escrito en los años en que Bernardo era director de la Escuela de Chartres. Aunque la primera redacción de las *Glossae* de Guillermo es anterior a 1123 (y el *Metalogicon* de Juan es de 1159), encontramos el aforismo ya en 1160 en un texto de la Escuela de Laon y, después, aproximadamente en 1185, en el historiador danés Sven Aggesen (siglo XII); luego en Alejandro Neckam (1157-1217), Pedro de Blois

(*ca.* 1135-*ca.* 1212) y Alan de Lille. En el siglo XIII el aforismo aparecerá también en Gerardo de Cambrai, Raúl de Longchamp, Egidio de Corbeil y Gerardo de Auvernia; en el XIV, en Alexandre Ricat, médico del rey de Aragón.

Difusión del aforismo

Robert Merton (1910-2003), en su *On the shoulders of giants* (1956), reconstruyó la fortuna del aforismo en tiempos modernos, a partir de Newton (1642-1727): "If I have seen further it is by standing on ye shoulders of Giants" ("Si he visto más lejos, es porque me subí a hombros de gigantes", carta a Hooke, 1675). Luego, a través de una docta exploración, la volvió a encontrar en innumerables autores —viéndola como una idea conclusiva en los debates modernos sobre la influencia, la colaboración, el préstamo y el plagio—. Tullio Gregory identificó el aforismo en Gassendi (1592-1655) (*vid. Scetticismo e empirismo. Studio su Gassendi,* 1961). En el siglo XX Ortega y Gasset, al hablar de la sucesión de las generaciones, decía que los hombres están "unos sobre los hombros de los otros, el que está en lo alto goza la impresión de dominar a los demás, pero debía advertir, al mismo tiempo, que es su prisionero" (*vid.* "En torno a Galileo", en *Obras completas,* V, 1947).

¿Aforismo humilde o soberbio?

Aquí obviamente nos interesa el sentido y el peso que el aforismo asumió en el mundo medieval. La primera pregunta que debemos hacernos es si el aforismo era "humilde" o "soberbio" (como discute ampliamente Édouard Jeauneau en "Nani gigantum humeris insidentes – Essai d'interpretation de Bernard de Chartres", *Vivarium,* V, 1967). Puede ser efectivamente entendido en el sentido de que conocemos, aunque mejor, lo que los antiguos nos han enseñado, o que conocemos, gracias a los antiguos, pero más que ellos. Pese a que un aforismo análogo en san Bernardo, que habla de los espigadores que van detrás de los segadores, en vista de que los primeros recogen sólo las sobras de los segundos, no deja lugar a dudas, resulta ambigua la postura de Prisciano y su glosador de Conches, quien dice que los modernos son "más perspicaces" que los antiguos pero no "más sabios". Por ende, permanece la duda de si (y de ser así, en qué medida) el hombre medieval que usaba el aforismo afirmaba la primacía de sus contemporáneos, o incluso la continuidad de la historia. Para leer el aforismo en un sentido hegeliano no hay que esperar a Hegel (1770-1831), ni tampoco creer que Bernardo pensaba como Newton. Éste sabía muy bien que gracias a Copérnico se había puesto en marcha una revolución del universo; Bernardo no sabía ni siquiera que pudieran existir las revoluciones del saber.

Es más, ya que uno de los temas recurrentes de la cultura medieval es el progresivo envejecimiento del mundo, podría interpretarse el aforismo de Bernardo en el sentido de que, visto ese *mundus senescit* —inexorablemente—, lo mejor que queda por hacer es elogiar algunas ventajas de esta tragedia.

Es cierto que Bernardo, siguiendo a Prisciano, usaba el aforismo en el ámbito de un debate sobre la gramática, donde estaba en juego el concepto de "conocimiento" e "imitación" del estilo de los antiguos. Nada que ver con nociones como "acumulación" y "progreso" del saber teológico y científico. No obstante, Bernardo (según testimonio de Juan de Salisbury) recriminaba a los alumnos que copiaban servilmente a los antiguos y decía que el problema no era escribir como ellos, sino aprender a escribir tan bien como lo hacían, a fin de que —afirmaba— alguno se inspire en nosotros tal como nosotros nos inspiramos en ellos. Así pues, aunque no en los términos con que lo leemos hoy, de cierto había en el aforismo una apelación a la autonomía y a la valentía innovadora. No será indicio de poca monta que Juan de Salisbury retome el aforismo no en el contexto de la gramática, sino en un capítulo en el que habla del *De interpretatione* de Aristóteles. Pocos años antes Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146) se había lanzado en contra de una generación que consideraba aceptable sólo los descubrimientos de los antiguos; en el siglo siguiente Sigiero de Brabante (*ca.* 1235-1282) dirá que la sola *auctoritas* no basta, porque nosotros somos hombres, exactamente como aquellos en quienes nos inspiramos, y por ende "¿por qué no deberíamos empeñarnos en la búsqueda racional, tal como ellos?" (*cfr.* Maria Teresa Fumagalli Boenio Brocchieri, "L'intellettuale", en *L'uomo medievale,* 1987).

Autonomía respecto de los antiguos

En el mismo tenor se puede entender la invitación de san Agustín (354-430), presente en la *Doctrina christiana* (II, 40), luego retomada por Roger Bacon (1214/1220-1292), que dice que si se encuentran buenas ideas entre los infieles, hay que apropiarse de ellas *tamquam ab iniustis possessoribus,* porque si estas ideas son verdaderas, pertenecen por derecho a la cultura cristiana. Por lo tanto, se admite e incluso se fomenta la introducción de ideas nuevas en el debate religioso y filosófico.

Véase también

Filosofía "La Escuela de Chartres y el redescubrimiento de Platón", p. 281.

MUJERES INTELECTUALES

CLAUDIO FIOCCHI

A pesar de la misoginia de una buena parte de la sociedad medieval, no es poco frecuente encontrar mujeres que sepan leer y escribir en esa época. No se trata sólo de mujeres de la nobleza que administran sus propias tierras o de las esposas de mercaderes que siguen de cerca los nego-

cios familiares. En algunos casos son verdaderas intelectuales que ponen por escrito, o incluso predican, sus ideas teológicas y filosóficas.

Mujeres que escriben

La cultura filosófica y teológica medieval no da gran lugar a las mujeres. Las restricciones existentes para acceder a actividades y espacios públicos se extienden también al estudio: las mujeres están excluidas de las escuelas monásticas, de las escuelas urbanas, de las universidades, de los colegios y de toda otra clase de instrucción escolar. Hasta la época de los Padres se prohíbe a las mujeres hablar en público (y, por tanto, enseñar), a causa de una frase de san Pablo: "Las mujeres deben estar calladas en las asambleas. No les está permitido tomar la palabra" (I Corintios, 14, 34), una prohibición que se repetirá por siglos. En contra de las mujeres llueven las críticas: son viciosas, como Eva; poseen razón en menor medida que los hombres; son inconstantes y débiles. No obstante, sería incorrecto pensar que no hubo mujeres intelectuales dignas de interés. Los modos en que se destacan en la sociedad son muy diferentes a los de los maestros de las universidades. Su educación no es tradicional, los textos que leen no son identificables con facilidad y su lenguaje está lejos de los formalismos de las universidades y las escuelas.

Las mujeres que escriben obras literarias, religiosas o filosóficas son más de lo que se cree. Entre ellas podemos identificar algunas particularmente importantes para la historia del pensamiento filosófico. Los temas en los que centran sus escritos varían de autora en autora: reflexiones éticas, políticas y religiosas. A grandes rasgos, son mujeres de alguna manera "excepcionales", que muy frecuentemente reflexionan y justifican su condición de mujer escritora. Esto deja espacio, en algunos casos, incluso a una reflexión sobre la mujer en general y sobre las posibilidades de divulgar sus ideas por encima de las prohibiciones vigentes en la sociedad.

Dhuoda: un "manual" para el hijo ausente

Hablemos de Dhuoda (802-*post* 843), que vive en la época carolingia. Es una mujer de alta alcurnia, casada con un primo del emperador Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir de 800), en el año 824. Su peculiaridad estriba en que escribió un libro, *Liber manualis,* que pertenece al género de los *Specula principum,* textos para enseñar a los príncipes los deberes de su rango, el ejercicio de la virtud y el respeto por la ley divina. Por ello, Dhuoda es, a su manera, una escritora política, en un periodo en el que no existe clara distinción entre ética y política. La particularidad de este *speculum* es que está dedicado no a un futuro rey sino a su propio hijo, al que

toma como rehén el emperador Carlos *el Calvo* (823-877, emperador desde 875) como garantía para sellar un acuerdo de paz. Los consejos que la madre da al hijo expresan algunas ideas relativas al papel de los poderosos frente a la sociedad y al soberano; luego, hace una exposición sobre la fidelidad que se debe a los superiores (Dios, el padre, el Señor) y a los compañeros de armas. En algunos capítulos señala la importancia de las matemáticas, los rezos y la lectura. A los valores del cristianismo y del hombre de armas se añaden otros, como la alegría y la moderación en el comportamiento. El escrito de Dhuoda es para nosotros un testimonio de los ideales políticos de una época, así como del afecto y el anhelo por educar al hijo que experimenta una madre.

Eloísa: una ética para el amor

Un caso diametralmente diferente es el de Eloísa (*ca.* 1100-1164). Educada por voluntad de su tío, el canónigo Fulberto, se vuelve alumna, amante y después esposa de Pedro Abelardo (1079-1142), antes de entrar en un convento. Las cartas que la hicieron famosa se remontan al periodo en que es ya abadesa en el Paracleto. En el recorrido literario de su historia amorosa con el sabio, Eloísa echa mano a la doctrina de la ética de las intenciones elaborada por Abelardo mismo, a fin de justificar la elección de amarlo fuera del matrimonio y criticar su propio comportamiento. Lo que cuenta —dice ella— es la intención, y Eloísa amó a Abelardo por él mismo, no porque quisiera casarse con un hombre importante y entrar en posesión de sus bienes:

Amor y culpa

"He hecho un gran mal, pero sabes que soy inocente, pues la culpa no está en los efectos de la acción, sino en la intención de quien la lleva a cabo [...] y qué propósito tenía yo contigo, sólo tú, que lo has conocido, puedes juzgarlo" (*Carta,* II). Y por el contrario, las felicitaciones que recibe en esos tiempos por su desempeño como abadesa las rechaza por no merecerlas, porque por debajo de su actitud mesurada y correcta hay una intención diferente, un sentimiento aún dirigido a Abelardo y no a Dios. Eloísa es un testimonio de la evolución cultural de la época, en particular de la idea de amor desinteresado (que debe mucho al concepto ciceroniano de amistad) y la ética de la intención.

Hildegarda de Bingen: las visiones y la racionalidad del mundo

Contemporánea de Eloísa, Hildegarda de Bingen (1098-1179) es otra mujer escritora. Que sea tan excepcional se debe al carisma que Dios le otorgó como don. Nacida en una familia de la nobleza renana, desde niña vive en

un convento. Allí tiene frecuentes visiones, de las que sólo sabe su nutriz. Años después una enfermedad la hace consciente de la misión que se le había conferido: debe hacer públicas sus visiones, regresar a la cristiandad al camino de la virtud y combatir la herejía. La fama de Hildegarda se propaga; su primera obra, *Scivias (Conoce los caminos),* es leída y aprobada por las autoridades eclesiásticas. Este evento resulta ser un parteaguas en la vida de la visionaria: de ese momento en adelante Hildegarda aumenta su actividad literaria, mantiene comunicación epistolar con hombres de la Iglesia, con el emperador Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), con la emperatriz de Bizancio y con el papa.

Las visiones de Hildegarda se estructuran de un modo preciso: a una visión, a veces acompañada de palabras, sigue una explicación, también de origen divino. Por ello Hildegarda se presenta sólo como un intermediario y adopta su escasa cultura y su limitado conocimiento del latín como pruebas: ¿podría una mujer frágil e inculta ver y escuchar cosas tan importantes y profundas, de no ser porque fue elegida por Dios? Algunos temas de la obra de Hildegarda son particularmente interesantes: la primera visión de su *De operatione Dei (Libro de las obras divinas)* tiene por objetivo mostrar la unidad, la armonía y la racionalidad del cosmos: "Yo —dice la voz de Dios en las visiones— soy la racionalidad con el viento que es verbo resonante, a través del cual cada creatura fue hecha [...] Yo soy el pilar de todo, porque todas las cosas vitales reciben de mí su ardor" (I, I, 2).

Aunque no sea explícito, es verosímil que la intención fuera criticar la visión dualista del mundo propuesta por los cátaros. Para refutar la idea de un mundo inarmónico y devastado por la lucha entre un principio positivo y uno negativo, Hildegarda afirma que de la racionalidad divina no puede derivar más que un universo racional. La racionalidad de la que habla se expresa en la correspondencia entre los niveles del cosmos, en las referencias internas, en la estructura tripartita de tantas cosas que evocan la Trinidad. Además de sus obras visionarias (de las que forma parte también el *Liber vitae meritorum*), están las médico-físicas (la *Physica* y el *Causae et curae*), en las que Hildegarda expone una teoría de los humores y numerosos remedios para las enfermedades.

La armonía del mundo

Margarita Porete: la anulación de la voluntad

Hildegarda es la primera de un nutrido grupo de mujeres carismáticas. La Iglesia asume ante ellas una actitud complicada: intenta evaluar si se trata de carisma auténtico o si son impostoras e incluso posesas; juzga también los escritos y envía a examinadores o confesores para controlar a las místicas. Son, según el caso, condenadas, canonizadas o, con mayor frecuencia, simplemente aceptadas con alguna reserva. En torno a ellas se crean círculos

de seguidores, lo que resulta una curiosa e interesante paradoja: por un lado, la sociedad medieval piensa que la mujer debe confinarse a los ambientes privados, en silencio porque está condenada a ser subalterna, ya sea por su débil condición física como por el pecado de Eva, e incluso por la supuesta inferioridad de su capacidad de raciocinio. Por el otro lado, la misma sociedad acepta y presta oídos prontamente a mujeres que proclaman tener visiones y predican vivir en humildad. Una duplicidad de papeles que la cultura medieval expresa a través de dos figuras de la historia bíblica: Eva, de quien viene el pecado, y María, de quien viene la salvación.

La Iglesia y las mujeres

Hildegarda pertenece al número de místicas aprobadas, pero dos siglos más tarde encontramos, por el contrario, a una mística quemada en la hoguera: Margarita Porete (?-1310). De esta mujer no sabemos prácticamente nada, salvo que antes del juicio del que sale condenada a muerte había ya pasado por otro. Su obra, *Espejo de las almas simples,* escrito en francés, contenía una serie de tesis dudosas y un ataque ardiente contra la Iglesia institucional. La obra es un diálogo entre varias voces que describen la vía para unirse a Dios a través de una negación de los bienes terrenales y de la anulación de la voluntad. Por sí mismos, no son temas extraños a la ortodoxia de la Iglesia. El problema está seguramente en el ataque contra los teólogos; en el uso de la razón, que debe retroceder ante la revelación de la verdad de Margarita; en la obstinación de la autora; en el círculo de lectores que había creado, y en las críticas a la Iglesia. El libro tuvo gran éxito, aun fuera de Francia, pese a su condenación.

Christine de Pizan: una mujer en lucha por la equidad

Dhuoda y Eloísa se definían a sí mismas como "mujeres frágiles", interiorización de una concepción de la mujer que dominaba en la Edad Media. Christine de Pizan (*ca.* 1364-*ca.* 1430) dijo que una vez se hizo hombre, con lo que aceptó *de facto* el *topos* de la mujer frágil; sin embargo, ella misma emprenderá más tarde una batalla cultural para afianzar la equidad de los sexos. Christine es una personalidad excepcional por muchas razones. Instruida por su padre, Tommaso di Pizzano (un burgo cercano a Bolonia), hombre de cultura, médico y astrólogo al servicio de Carlos V (1338-1380, rey de Francia desde 1364), se ve obligada por las circunstancias a transformar su cultura en una profesión. Tras haber perdido a su padre y a su esposo uno detrás del otro, se encuentra sorpresivamente en la penuria y con tres hijos que mantener. Es entonces que emprende una carrera de escritora: compone, por encargo de algunas luminarias de la nobleza francesa, obras históricas y tratados éticos. La extraña decisión de su padre de darle una educación de amplio alcance, que comprendía incluso textos literarios y filosóficos, se volverá la clave de su éxito; quizá también se deba a que resultaba

singular que fuera una escritora. Sus obras son muy numerosas: poesías, como las *Cien baladas*; una biografía del rey Carlos V; obras de caballería; escritos políticos, como el *Libro del cuerpo del Estado* y el *Libro de la paz*. Algunas de sus obras tienen una impronta particular: toman postura sobre el tema de la inferioridad de la mujer, rebatiendo los lugares comunes misóginos de la época. En *La ciudad de las damas*, Christine, que imagina recibir la visita de tres mujeres, Razón, Rectitud y Virtud, muestra con numerosos ejemplos que las mujeres pueden mandar, son inteligentes como los hombres y son virtuosas. En su opinión, están en un error Aristóteles, los clérigos y todos los que confunden el verdadero origen de la inferioridad de la mujer: que es una condición social y no un defecto de naturaleza. Instrucción y posibilidad de actuar volverían, en efecto, obvia la equidad de capacidades y dotes entre ambos sexos.

Christine muestra una forma de autoconciencia y una capacidad crítica únicas. Entre todas las pensadoras de la Edad Media, es la única que, mediante su obra escrita, expresa la voluntad de trastornar la relación de subordinación de la mujer al hombre, que todas las demás autoras aceptan como ineludible. Christine se pone a sí misma como modelo de lo que las mujeres podrían ser si se les permitía una educación en toda regla.

Véase también
Música "Música y espiritualidad femenina: Hildegarda de Bingen", p. 726.

PECADO Y FILOSOFÍA

Carla Casagrande

El siglo xii es un momento de enormes cambios en la historia de la concepción del pecado. En el marco de un renovado humanismo y en paralelo con una evolución de la penitencia que va descubriendo nuevos territorios de la conciencia, Pedro Abelardo propone una nueva definición de pecado que identifica la culpa únicamente en el consentimiento interno inclinado hacia el mal.

La doctrina agustiniana: desórdenes de la voluntad y culpa original

Pese a su novedad, atestiguada por las reacciones violentas que suscita especialmente en los monasterios, la definición de Abelardo inicia y, al mismo

tiempo, toma sus distancias de una doctrina del pecado ya desde hacía siglos consolidada, que se remonta en sus puntos fundamentales a san Agustín (354-430).

Para Agustín el pecado es un acto de la libre voluntad del hombre que se aleja (*aversio*) del bien divino para volcarse *(conversio)* a los bienes mundanos. Es un acto fallido de la voluntad que no respeta el orden que quiere Dios, llevada por un amor desordenado que prefiere lo inferior a lo superior, lo mudable a lo inmudable, lo sensible a lo espiritual y las criaturas terrenales al Creador mismo. Ése fue el pecado de los progenitores, que, por soberbia, es decir, por un amor desordenado dirigido a sí mismos y no a Dios, quisieron ser dioses; al ceder a la tentación diabólica, transgredieron, por su libre elección, un explícito mandamiento divino y fueron castigados con la pérdida de la perfección primigenia. Pero este primer pecado no es sólo el arquetipo de todos los siguientes; al leer el pasaje del Génesis a la luz de un versículo de san Pablo, que reza: "Así como por la desobediencia de un hombre todos fueron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno todos serán constituidos justos" (*Rm.* 5, 19), san Agustín considera que el pecado del primer hombre y de la primera mujer se transmite a través de las generaciones a todos los hombres, como culpa y como pena. Esto significa que cada hombre, en cuanto tal, es culpable del pecado de los progenitores y como ellos es castigado por Dios: débil de cuerpo y de alma, condenado a la muerte y a las enfermedades, transido por el dolor y presa de la ignorancia, obligado a trabajar para mantenerse y, sobre todo, siervo de la concupiscencia de la carne: un deseo desordenado e incontrolable que lo empuja a pecar. De este modo el pecado original se pone al inicio de la historia de la humanidad y de la vida de cada hombre, origen de una cadena de pecados que sólo después de la Encarnación y la institución de los sacramentos los hombres pueden esperar interrumpir, antes del Juicio Final, que, según los pecados cometidos, separará definitivamente a los justos de los pecadores.

Pecado: culpa y pena de todos

El pecado como acto de la libre voluntad del hombre; la culpa original; la necesidad de la Encarnación y de la acción de la gracia para la remisión de las culpas; el papel fundamental de la concupiscencia carnal, que, arrebatando el acto sexual generativo a cualquier control de la voluntad, se vuelve al mismo tiempo signo del pecado y vehículo de su transmisión: de todos estos puntos fundamentales de la doctrina agustiniana de la culpa toma su expresión la reflexión medieval sobre la culpa.

La tradición monástica: los siete pecados capitales

Una primera respuesta a la concepción de san Agustín, más en el plano de la experiencia que en el de la doctrina, viene de los monjes. La elección de re-

nunciar al mundo y de tomar un camino de privaciones hasta lograr restaurar, en la medida de cuanto es posible en esta vida, la perfección original se presenta como una manera, ejemplar y elitista al mismo tiempo, para expiar los pecados, limitar la esclavitud a la concupiscencia y sustraerse a la necesidad de pecar. Maestros en la lucha contra las tentaciones y los vicios, los monjes enseñaron mejor que nadie a conocer los pecados, gracias a que mostraron la dinámica psicológica, la variedad y las relaciones internas de éstos. Los monasterios son manifestación del más afortunado sistema de clasificación de los pecados: los siete capitales. Creado por los monjes orientales, importado a Occidente por Juan Casiano (*ca.* 360-430/435), luego renovado por san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590), el sistema se compone de los siete pecados principales: orgullo, envidia, ira, pereza, avaricia, gula y lujuria, liderados por un pecado "principalísimo", la soberbia, a su vez causa de numerosos pecados secundarios. Representado por la imagen de un ejército guiado por un cabecilla, del que dependen siete lugartenientes y numerosos soldados simples, o por la imagen de un árbol de cuya raíz surgen siete ramas principales, que conducen a otras ramificaciones y a innumerables hojas, flores y frutos, el sistema de los pecados capitales ofrece al desordenado universo de la culpa un orden al tiempo jerárquico y genealógico, orden que permite colocar cada pecado en un punto preciso de la jerarquía del mal, gracias a lo cual se pueden localizar con precisión sus orígenes, consecuencias y gravedad. Por este motivo, muchos siglos después de su invención, los siete encuentran una nueva y enorme fortuna fuera de las murallas de los monasterios: en el momento en el que la confesión individual de los pecados se vuelve obligatoria para todos los fieles, como decreta el IV Concilio Lateranense de 1215, la antigua lista de vicios, rival de otras, pero nunca sustituida por ninguna tan prestigiosa como ella, resulta ser el instrumento más difundido entre confesores y penitentes para clasificar y evaluar los pecados.

Los pecados capitales

Revisiones y nuevas ideas: Anselmo de Canterbury y Pedro Abelardo

En el plano de la doctrina, la tradición monástica, desde san Gregorio Magno hasta san Bernardo de Claraval (1090-1153) y Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), traza una línea de sustancial continuidad con san Agustín. Diverso es el caso de san Anselmo de Canterbury (1033-1109), quien profundiza y, en parte, revisa algunos aspectos de la doctrina del obispo de Hipona, en particular los conceptos de voluntad y libertad. Anselmo define la libertad como "poder de conservar la rectitud de la voluntad por la rectitud misma" (*De libertate arbitrii,* 3, en *Opera,* I, ed. de E. S. Schmitt, Seccovii, 1938), es decir, como el poder de respetar el deber moral (y por ende la voluntad divina)

en cuanto tal, no en vista de otra cosa que no sea el deber. El pecado, a partir del original hasta el último de los pecados personales, consiste en la pérdida de esta rectitud, en un movimiento de la voluntad no dirigido por el deber ser, sino por el provecho personal *(commodum),* causa de una separación entre la voluntad propia y la de Dios. En relación con la concepción agustiniana del pecado, las diferencias más relevantes atañen al tema del pecado original. Anselmo retoma y profundiza las tesis de Agustín acerca de la culpabilidad de toda la humanidad en Adán y de la necesidad de la Encarnación; pero también revisa profundamente el papel que Agustín asignaba a la concupiscencia en la determinación de la naturaleza y en la transmisión de la culpa original a los descendientes de Adán. A partir de la definición del pecado como falta de rectitud de la voluntad, es decir, de justicia, Anselmo sostiene la indiferencia moral de los apetitos carnales y, por ende, la negación de la identidad entre concupiscencia y pecado original. Además, la insistencia en la dimensión interior y voluntaria de la culpa, aunada a la sólida concepción realista en el plano de la ontología y por la cual se dice que la naturaleza de cada hombre está ya en la de Adán, llevan al filósofo a negar la posibilidad de que los hombres estén contaminados del pecado desde el nacimiento. El acto sexual que crea un nuevo ser humano es ciertamente un canal de transmisión de la culpa, pero se trata de un canal neutro ("en la semilla del hombre no hay pecado, tanto como no lo hay en la saliva o en la sangre", *De conceptu virginiali et de originali peccato,* 4, en *Opera,* II, 1940), porque la concupiscencia, que necesariamente después del pecado original acompaña ese acto, no añade nada a la naturaleza ya pecaminosa de la culpa que transmite.

La culpa como acto de la voluntad individual

Pocas décadas después de Anselmo, una nueva y más radical distanciación del concepto tradicional del pecado se presenta en las obras de Pedro Abelardo (1079-1142). La estructura continúa siendo la de Agustín: la interioridad de la elección moral (no es casualidad que la *Ética,* escrita por Abelardo entre 1138 y 1139, tenga por subtítulo la frase socrática *Conócete a ti mismo*). Sin embargo, la concepción del pecado es tan radicalizada que aquella estructura de fondo entra en conflicto con algunas tesis fundamentales de la doctrina agustiniana de la culpa. El pecado, para Abelardo, consiste en el acto interior que se coloca entre la tendencia natural a realizar una acción mala y dicha acción efectivamente realizada; en otras palabras, en el consentimiento interior que el hombre conscientemente da a su inclinación al mal. Con esta definición Abelardo diferencia el pecado del vicio, considerado como una debilidad del alma que, tras el pecado original, pertenece a la naturaleza del hombre como un defecto físico; pero también lo diferencia de la acción pecaminosa, que no añade pecado al consentimiento que la generó. No hay, pues, ningún pecado en el cuerpo ni en el exterior, e incluso el interior es en buena medida inocente: no son pecaminosos los impulsos, los deseos y mucho menos la voluntad; culpables son sólo

Intención y acción

el consentimiento que se da a dichos impulsos, a los deseos y a la voluntad de hacer el mal. No pecan ni el hombre que mata a otro, cegado por la ira, ni el monje que, obligado a una relación sexual, experimenta placer. Sí peca quien, por ejemplo, se permite desear a una mujer casada, incluso si no logra poseerla. Así pues, el consentimiento es condición necesaria y suficiente para que haya pecado. Pero el consentimiento al mal es individual y subjetivo; por el contrario, universal y objetiva es la identificación, gracias a Dios y a sus leyes, de lo que se considera malo. El consentimiento, precisa Abelardo, es "el desprecio a Dios y la ofensa que se le hace" (*Etica,* trad. de Mario Dal Pra, 1976).

Las consecuencias de esta postura de Abelardo, alejada de la concepción tradicional del pecado, son numerosas y todas gravísimas. La idea de que la acción externa no implica de ninguna manera una culpa, además de conllevar una clara distinción entre pecado y delito, muestra una posición muy definida en el debate sobre el sacramento de la penitencia: por un lado, se opone a una concepción legalista y tarifaria de la culpa, que asocia cada pecado a la violación de una norma y a la relativa sanción, sin tener en cuenta las intenciones del pecador; por el otro, confía casi exclusivamente al dolor interno del penitente la función de borrar una culpa que es sólo interior. La idea de que el vicio no es un pecado, sino sólo una inclinación natural, choca con la antigua convicción de una corrupción del cuerpo y del alma, a la que se pone remedio mediante la mortificación de la carne, el aislamiento del mundo y la ascesis, como enseñaban los monjes. Finalmente, la idea de que hay pecado sólo donde hay consentimiento consciente y subjetivo al pecado provoca, primero, que se sostenga la imposibilidad del pecado por ignorancia, con lo que se proclama la inocencia de todos los que, ignorantes de que la crucifixión de Cristo conllevase un desprecio a Dios, cometieron aquel acto, y, segundo, que se niegue la posibilidad a los hombres de participar de la culpa de los progenitores, lo que significa rechazar uno de los baluartes de la concepción agustiniana del pecado: la transmisión por el acto sexual del pecado original.

Las propuestas más extremas de Abelardo son, unas, rechazadas, como es el caso de la inocencia de quienes crucificaron a Cristo, luego negada por el mismo Abelardo; otras, atenuadas en su radicalidad. Ya en las *Sententiae* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160), escritas entre 1155 y 1157 y luego convertidas en una especie de manual para los teólogos universitarios, se reconoce tanto la importancia de la acción exterior en la determinación de la presencia y gravedad del pecado como la necesidad, en la penitencia, de sumar a la crucial contrición interna los momentos exteriores de la confesión al sacerdote y del pago por los pecados. Sin embargo, que el pecado consista esencialmente en la intención que lo provoca permanece como un punto fijo en todas las reflexiones sucesivas: por más que sean diversas las posturas de los teólogos escolásticos en cuanto a la voluntad, la razón, la sensualidad y las circunstancias exteriores que dan lugar

Nueva relevancia de la conciencia

al pecado, nadie duda de que el nacimiento y la remisión de ese acto sucede en el espacio interior e individual de la conciencia.

El pecado: entre razón y ley

En la reflexión de los teólogos escolásticos el pecado se divide entre pecado original y pecado actual o personal. En cuanto al primero, el debate se enciende en torno a la equiparación agustiniana de pecado original y concupiscencia, que llega a una discusión más o menos radical a partir de que se retoma la concepción de Anselmo del pecado como una pérdida de la justicia original, del papel de la concupiscencia en la transmisión del pecado y de la naturaleza de los bienes, si naturales o sobrenaturales, de los cuales los hombres fueron privados a causa del pecado. El interés de estos debates, que presentan una enorme variedad de argumentos, es múltiple: las diversas soluciones que proponen los maestros contribuyen no sólo a definir temas teológicos muy específicos, como la cualidad y la extensión de la acción de la gracia, la importancia de la Encarnación, la inocencia de Cristo y de la Virgen, sino que intervienen también en relevantes cuestiones antropológicas, como la relación entre alma y cuerpo, la función y el valor de la sexualidad, la posibilidad y el grado de autonomía de una ética natural.

En cuanto al pecado actual, del que se analizan sistemáticamente la naturaleza, las causas, la dinámica, los efectos, la gravedad y la clasificación, juega un papel fundamental la definición de pecado hecha por Agustín (*Contra Faustum,* XXII, 26, ed. de I. Zycha, CSEL 26, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1891) y transmitida por Pedro Lombardo (*Sententiae,* II, d. XXXV, c. 1, ED. Collegii S. Bonaventurae, *Ad Claras Aquas,* 1971), como "palabra, acción o deseo contrario a la ley divina". Una definición precisa en la indicación de las modalidades del pecado, pero suficientemente dúctil para servir a las diferentes líneas de la teología escolástica. Santo Tomás de Aquino (1221-1274) lee esta definición en términos aristotélicos y distingue en el pecado un elemento material, es decir, la sustancia de la que el acto se hace (deseo, palabra, acción), y uno formal, que es la violación de la ley, entendida como violación de la regla de la razón y, a través de ella, de la forma de racionalidad suprema, que es la ley eterna de Dios. Como para san Agustín, el pecado para santo Tomás es un acto desordenado de la voluntad que no respeta la ley de Dios, pero santo Tomás cree que respetar la ley divina quiere decir, ante todo, reconocer con la razón el orden racional y necesario de los fines que Dios ha puesto a la creación, lo que significa perseguir con la voluntad el fin que debe ser perseguido, sin confundir, como sucede con los pecados más graves, el fin último con los fines intermedios, así como sin usar, como sucede con otros pecados menos graves, medios incorrectos para alcanzar el fin preciso. Una lectura muy diferente dan a

Santo Tomás y la racionalidad del universo

aquella definición los teólogos nominalistas del siglo XIV, porque diferente es el sentido y el valor que dan a la expresión "ley divina". Si para santo Tomás esa ley se identifica con la objetiva racionalidad de la creación, para Juan Duns Escoto (1265-1308) y Guillermo de Ockham (*ca.* 1280-*ca.* 1349) aquella ley es fruto de una voluntad divina totalmente libre de todo orden y necesidad. Sólo Dios puede decidir qué es pecado y qué no, porque sólo Dios, en su libre voluntad, puede decidir qué es ley. Históricamente, la ley es la que Dios dio a los hombres a través de Moisés y Cristo; por ende, pecado es todo lo que representa una transgresión a los preceptos del decálogo y de los evangelios, pero algunos de estos preceptos, si no todos, son, como dice Ockham, revocables para una libre iniciativa de la voluntad divina.

Scoto, Ockham y la absoluta libertad de Dios

Véase también

Filosofía "Pedro Abelardo", p. 264; "Juan de Salisbury y la concepción del poder", p. 272.

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

PIETRO CORSI

Es creencia común que para la gente de la época el tránsito hacia el año 1000 representaba el inicio de sucesos excepcionales, tal vez incluso del fin del mundo y del regreso de Cristo a la tierra. La historiografía de las últimas tres décadas ha puesto en tela de juicio la concepción romántica de los miedos apocalípticos que paralizaron a príncipes, obispos y plebeyos de toda la cristiandad. En realidad, para muchos no religiosos y para las poblaciones rurales los acontecimientos anunciados prefiguraban el fin del hambre y la violencia, incluida la de los poderes eclesiásticos. Esto obligaba a los representantes de la Iglesia a mantenerse en guardia contra falsos profetas y falsos anunciadores de Cristo, temerosos de que el fervor escatológico fomentara la difusión de herejías y diera impulso a los movimientos fuera del control de las jerarquías —como en efecto sucedió—. En el ámbito del conocimiento, el debate sobre el año 1000 motivaba a algunos intelectuales eclesiásticos a renovar sus esfuerzos para establecer con exactitud el cómputo de los años y crear tablas cronológicas. En temas menos elevados, los historiadores han notado que en torno al año 1000 diversos fenómenos indican una significativa recuperación de las actividades productivas —de la agricultura, en particular—, un aumento de la población europea y una renovada capacidad del mundo latino occidental de aprovechar los conocimientos teóricos y técnicos provenientes del Imperio de Oriente y del vasto mundo musulmán, que dará sus frutos más dulces en el siglo XIII.

AÑO 1000: INCREMENTO DE LA PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y CRECIMIENTO POBLACIONAL

Sin querer caer en el determinismo climático, que fascina a tantos historiadores —tanto del pasado como del futuro—, no hay lugar a dudas de que el clima del hemisferio norte se vuelve particularmente suave hacia los siglos X y XI, y así se mantendrá hasta las primeras décadas del XIV. Para algunos historiadores de la climatología, las temperaturas medias más altas promedio de los últimos 2000 años, hasta mediados del siglo XX, se registran justamente entre los siglos XI y XII. Hacia mediados del siglo X los belicosos noruegos se aventuran a colonizar Groenlandia, aunque la baja de las temperaturas medias

del siglo XIV pone punto final a todo proyecto de expansión de la agricultura y la ganadería en la isla.

No existen datos precisos para cada región de Europa; sin embargo, el incremento de la producción agrícola es tan decidido que permite un consistente crecimiento poblacional, refuerza la tendencia a una relativa estabilidad de los asentamientos humanos y otorga peso económico y político a las instituciones eclesiásticas (propietarias de tierras) y a las muchas órdenes monásticas en particular. La posesión de tierras confiere riquezas en aumento y da vía libre a la acumulación de recursos, sin la cual algunos fenómenos, como la construcción de catedrales del siglo XII, las innovaciones tecnológicas —el uso de molinos de agua, por ejemplo—, la construcción de castillos y burgos fortificados, el aumento de la población y del poder de las ciudades, serían impensables. En otras palabras, la revolución agrícola de la Alta Edad Media, el desarrollo de nuevas tecnologías de producción o de guerra y el esfuerzo mismo por la adquisición de conocimientos tomados de poderosos vecinos —como los Estados musulmanes o Bizancio— no serían posibles sin un aumento de la productividad de recursos alimentarios, al que las innovaciones mismas contribuyen. Es cierto que, en torno al año 1000, París no cuenta con más de 20000 habitantes (tendrá más de 200000 hacia 1220) y Roma tiene 35000, muy poco en comparación con Constantinopla, que supera los 300000. El aumento poblacional urbano es un proceso lento y poco lineal. Es no obstante interesante notar que hay un crecimiento en el número de centros urbanos de pequeña y mediana escala, sobre todo en países como Francia, Alemania, Inglaterra e Italia, que necesitan un número cada vez más alto de expertos en cuestiones legales y patrimoniales, personal médico, astrólogos, hombres de Iglesia, artesanos y empleados para las construcciones y obras de fortificación. Pequeñas ciudades como Salisbury en Inglaterra, Chartres en Francia, o las muchas comunas y ciudades-Estado de la Italia de la época adquieren un fuerte poder político, religioso, cultural y técnico.

Consolidación de la riqueza

El saber religioso y los conocimientos del mundo árabe

En el área de los saberes naturales y de las prácticas, son siempre las órdenes religiosas y el clero seglar los que representan el punto central de la dinámica, si bien, especialmente en la medicina, algunos fenómenos como la Escuela Médica de Salerno experimentan un progreso en la especialización del saber y de las prácticas, bajo la égida de señores feudales o de la élite local de cierta cultura, ciertamente interesados en marcar su independencia relativa respecto de las organizaciones educativas y de transmisión de conocimientos que se consolidan al interior de las estructuras monásticas. Los monasterios, hasta el siglo X relativamente autosufi-

Importancia cultural de los monasterios

cientes y localizados fuera de los centros urbanos, tienden a convertirse en estructuras alrededor de las que los asentamientos urbanos se organizan. Al mismo tiempo, muchas órdenes fundan monasterios o casas al interior de las ciudades, donde se vuelve cada vez más conveniente —económica y políticamente— ofrecer servicios médicos, técnicos y educativos. Algunas órdenes religiosas especializan sus propias competencias en sectores como la metalurgia o en el uso de la fuerza motriz del agua, o en la preparación de medicinas y la aplicación de técnicas alquímicas y químicas en el tratamiento de los metales o de las sustancias vegetales, así como en el empleo de animales para usos farmacéuticos. Los cistercienses, por ejemplo, desarrollan nuevas técnicas de trabajo del hierro para la elaboración de arados y material bélico, o de los tensores de hierro para la construcción de las grandes catedrales góticas. Los frecuentes viajes de monasterio en monasterio de los miembros de las órdenes garantizan la relativamente rápida difusión de las innovaciones y el intercambio de conocimientos. Gerberto de Aurillac (*ca.* 950-1003), papa (no sin violentas oposiciones) desde 999 hasta su muerte con el nombre de Silvestre II, benedictino, peregrina de abadía en abadía, de Francia a Italia y España, donde entra en contacto con la cultura matemática, astronómica y técnica árabe, que transmite a sus hermanos y a la cristiandad entera.

Intercambio de conocimientos y técnicas

Hacia el año 1000, la cultura médica naturalista y técnica árabe está aún en su apogeo. La novedad está en el creciente interés de muchos sabios de la cristiandad por los saberes cultivados con éxito en el mundo musulmán, en las ciudades de la España árabe en particular y en Sicilia. El intercambio se intensifica y, a partir del final del siglo XI, precisamente tras la caída de Toledo (1085) —una de las capitales culturales de la España árabe—, crece a tal punto el ritmo de las traducciones que algunos sabios comienzan a sentir desesperación por no hallar el tiempo necesario para absorber todo lo que se traducía y se transmitía en los circuitos religioso-culturales de la época. En los años cuarenta del siglo XII Gerardo de Cremona (1114-1187) se muda a Toledo, donde consagra el resto de su vida a traducir del árabe obras fundamentales para la cultura científica europea de los siguientes siglos, como el *Almagesto* de Ptolomeo y las *Tablas alfonsíes,* una preciosa recopilación de datos astronómicos. Alrededor de 1087 muere en la abadía de Montecasino otro grandísimo traductor, especialmente de textos médicos árabes: Constantino *el Africano.* Aunque no es posible establecer un vínculo directo entre Constantino y la Escuela Médica de Salerno (que conoce su máximo esplendor en el siglo XII), es cierto que el *scriptorium* de Montecasino continúa produciendo traducciones y obras enciclopédicas de las que se benefician los principales centros culturales naturalistas y médicos del sur de Italia y del mundo latino cristiano en general.

Las primeras traducciones científicas

Los conocimientos sobre el mundo natural no se apartan demasiado de los transmitidos por la tradición clásica, y la *Historia natural* de Plinio o las

compilaciones enciclopédicas carolingias como el *De rerum naturis* de Rabano Mauro (*ca.* 780-856), completada e ilustrada en Cassino en el siglo XI, conocieron una notable fortuna hasta finales del Renacimiento.

La principal novedad en el campo de los conocimientos naturales y de las prácticas vinculadas a las técnicas es, entonces, la difusión de innovaciones, de las que es difícil rastrear con precisión el origen, y de una literatura de recetarios y consejos técnicos que tendrá enorme éxito incluso hasta el siglo XVII. Las invenciones más importantes de los siglos XI y XII conciernen a las técnicas agrícolas, en particular la introducción del arado pesado, que, gracias también al uso de la fuerza de los animales, permite el cultivo de grandes superficies, así como el empleo de agua como fuente de energía, merced a la introducción y el perfeccionamiento del molino. No ha de omitirse la capacidad renovada de erigir grandes obras arquitectónicas, como las imponentes catedrales y las fortificaciones, que responde al dominio de técnicas y de una forma de proyectar la construcción de la que poco se sabe con certeza. La concentración de saberes teóricos y técnicos, de bibliotecas, del conocimiento de las lenguas clásicas, del árabe y del hebreo en las instituciones del clero secular y en las órdenes monásticas otorga a éstas un monopolio *de facto* del sistema educativo durante toda la Alta Edad Media.

La fundación de las grandes universidades del siglo XIII será causa de que algunos miembros de las órdenes religiosas y del clero secular jueguen un papel de primer plano en el florecimiento de importantes sectores de la investigación natural, físico-matemática, astronómica y médica.

Matemáticas

ASTRONOMÍA Y RELIGIÓN: SOBRE LA MEDICIÓN DEL TIEMPO

Giorgio Strano

En el Occidente latino el debate entre ciencia y religión acerca del análisis de la realidad sensible continúa más allá del año 1000, aunque con tonos más moderados. La Iglesia, en efecto, tras haber rechazado el saber clásico, juzgado impío, cae en cuenta muy pronto de que el conocimiento científico puede ser un instrumento de poder muy útil en sus manos. La medición del tiempo se vuelve una de sus manifestaciones: tomar el control en la configuración del calendario significa ejercer autoridad sobre todos los que lo utilizan. También el mundo islámico muestra interés en ello, si bien alcanza resultados más importantes gracias a nociones de geografía terrestre y astronómica más exactas.

El calendario juliano en el Occidente latino

El debate sobre la relación entre los contenidos de la ciencia griega y la información de las Sagradas Escrituras continúa abierto en el Occidente latino, aunque con tonos más moderados, hasta el final del siglo XI. La elección del matemático Gerberto de Aurillac (*ca.* 950-1003) como vicario de San Pedro, con el nombre de Silvestre II, señaló la consolidación de la importancia de las matemáticas en la cristiandad. Pero el largo debate también contribuyó a la elaboración de un conocimiento científico para Occidente, hecho, más que de matemáticas, de explicaciones discursivas, de listados conceptuales y de esquemas gráficos someramente explicativos o simplemente mnemotécnicos, cuyo objetivo era ofrecer una visión global de algunos campos de un saber enciclopédico. El corazón de las matemáticas, es decir, la comprensión cabal teórica y práctica de los conceptos de los textos griegos, es en un principio rechazado por la impiedad de las teorías que proponía; luego fue abandonado porque se veía ajeno a la estructura retórica de las compilaciones medievales, finalmente cayó en las manos de otras culturas más atentas, como la bizantina y, sobre todo, la musulmana.

A inicios del siglo XI, una vez que se superó la discrepancia producida por la decisión de confiar ciegamente en las Sagradas Escrituras incluso

Matemáticas y religión

para interpretar el mundo sensible, el Occidente latino comienza a tener conciencia de la contribución que las matemáticas podían dar a los planteamientos de la religión.

Desde la remota Antigüedad, uno de los aspectos más importantes de la vida civil fue la medición del tiempo, es decir, el correcto cálculo de los días, los meses y los años según los ritmos naturales del ciclo solar y lunar. Con la renovada importancia de las ciudades europeas y la reanudación de los intercambios comerciales, la gestión del calendario comienza a comprenderse como un instrumento de poder: el calendario permite conocer los días más adecuados para dedicarse a las actividades agrícolas, fijar de manera inequívoca los límites temporales en la validez de los contratos y celebrar en los momentos propicios las festividades más importantes del culto. Tener el control de la conformación del calendario significaba obtener autoridad sobre todos los que hacían uso de él. Sin embargo, la delimitación exacta del calendario necesita poner una atención no banal a los hechos astronómicos y el conocimiento de algunas nociones matemáticas de las que se había perdido el significado profundo.

Esta pérdida recibió impulso con el calendario en uso en el Occidente latino, elaborado gracias a la reforma de Julio César (102-44 a.C.), por propuesta del astrónomo egipcio Sosígenes (siglo I a.C.). El calendario juliano, en vigor en las regiones del Imperio romano a partir del año 46 a.C., se creó con base en algunas tesis astronómicas válidas en aquel momento. El nuevo calendario adopta un año de 365 días, subdividido en dos ciclos de evolución paralela: el primero se compone de 12 meses (reelaboración del mes lunar, de 29 días y medio), cada uno de una duración asignada de entre 31 y 28 días, que juntos dan los 365. El segundo ciclo comprende casi 52 semanas (reminiscencia de los cuartos del mes lunar), cuya sucesión estaba desligada tanto de los meses como del año en sí. El único elemento que aún vinculaba este calendario con los ciclos astronómicos en los que se inspiró consistía en que el equinoccio de primavera caía siempre el mismo mes y día. Ya que la duración del año solar se había estimado en 365 días y un cuarto, Sosígenes resolvió el problema con la adición de un día cada cuatro años. El día suplementario fue llamado *bisextus* porque se añadía después del sexto día anterior a las calendas de marzo.

La aplicación del calendario juliano no provocó problemas a los Padres de la Iglesia ni a los pocos matemáticos del Occidente latino, sino hasta que surgieron dos graves inconvenientes: un progresivo desplazamiento del equinoccio de primavera durante el año juliano y la consiguiente incorrecta determinación del día preciso para la Pascua. Con los siglos, en efecto, se comienza a revelar un muy lento desfasamiento del día del equinoccio con respecto al 21 de marzo, establecido en esa fecha por el Concilio de Nicea en el año 325. El desfasamiento, producido por una insuficiencia en la corrección que suponía el día bisiesto, para el siglo XI ya rondaba los cinco días

y era más que obvio para todo aquel que supiera usar los instrumentos astronómicos rudimentarios. El error afectaba la celebración de la Pascua, cuya fecha se había fijado justamente para el equinoccio de primavera.

El calendario "solar y lunar" del mundo islámico

La necesidad de controlar el tiempo es tan importante que preocupa a todas las culturas del Mediterráneo. Sin embargo, a diferencia de las regiones cristianas, el mundo islámico no había adoptado el calendario juliano, sino que se había atenido a un calendario mucho más antiguo, de remoto origen babilonio, basado en la exacta sucesión de los ciclos lunares y solares. Además del día, el elemento más importante de este calendario era el mes lunar de 29 días y medio, cuyo inicio se había fijado en la primera aparición en el cielo vespertino de la guadaña de la Luna, tras la Luna nueva. Este fenómeno originalmente se detectaba a simple vista, pero en un territorio en continua expansión como el islámico no era admisible que las consistentes diferencias de longitud y de latitud entre un lugar y otro, además de las eventuales malas condiciones climáticas locales, hicieran iniciar el mes en días diferentes de una región a otra. La astronomía matemática de los griegos subsanaba este problema con la predicción de la aparición de la primera guadaña de la Luna en el ocaso en todos los periodos del año sin la necesidad de una observación directa, pues se podía fijar el inicio de los meses con base en los cálculos oportunos. A partir de ello, también se podía determinar, con otros cálculos, el inicio de cada año, constituido cada uno por 12 meses lunares, equivalentes a 354 días.

Límites de la observación y recursos del cálculo

Estas precisiones competían con los *muwaqqit,* personajes que en las mezquitas y en las escuelas coránicas se dedican constantemente a la resolución de problemas astronómicos relacionados con el culto. Además del calendario, existen otras dos cuestiones de vital importancia para los fieles del islam para las que es necesario un acercamiento de tipo matemático. La primera cuestión concierne a la concreta fijación de los cinco momentos del día en que el *muezzin* (almuédano) exhorta a los fieles a la oración: al alba, a mediodía, en la tarde, durante el ocaso y en la noche. Ya que la duración de los días es variable según las estaciones y la latitud del lugar, la solución al problema no es nada simple. El *muwaqqit* debe determinar mediante cálculos las horas para orar y, en consecuencia, tener bajo observación al Sol y los otros astros valiéndose de instrumentos específicos a fin de atrapar el instante preciso en que los fieles deben ser llamados al deber. La segunda cuestión atañe, a su vez, a la identificación de la ubicación sagrada de la Meca, hacia la que todos los fieles deben inclinarse para orar. También en este caso el *muwaqqit* resuelve el problema matemático gracias a sus exactos conocimientos de geografía terrestre y astronómica.

Calcular para rezar

La adopción de un culto vinculado al cambio cotidiano de la bóveda celeste explica por qué los pueblos islámicos adquirieron inmediato interés por la astronomía matemática, sobre la que tomaron información de los textos griegos e indios. El hecho de que el calendario islámico dependa del conocimiento de las posiciones del Sol y de la Luna obliga a estudiar el movimiento de ambos astros a lo largo de la bóveda celeste y a adoptar modelos matemáticos para prever su curso. Los cristianos, por el contrario, a causa de la adopción del calendario juliano, creen por algunos siglos que el problema del cómputo del tiempo está resuelto de una vez por todas. La adopción de un ciclo de oraciones cotidiano para todos los fieles obliga a los musulmanes a mantener en las principales instituciones religiosas a matemáticos capaces de medir el paso del tiempo. Los cristianos, a su vez, tienen un régimen de oración más libre; sólo en los monasterios, que no por casualidad resultan ser los lugares del saber científico europeo, los monjes son llamados a rezar a horas determinadas. La identificación de una dirección sagrada obliga a los musulmanes a resolver problemas de trigonometría esférica: la precisión de las coordenadas geográficas del lugar en que el fiel se coloca respecto de la Meca, la identificación de los puntos cardinales de ese lugar y, por último, el cálculo de la distancia entre tal punto y la ciudad sagrada, en vista de que cada fiel debe cumplir con una peregrinación a ésta al menos una vez en la vida. Aunque los cristianos también eligieron un lugar sagrado por excelencia, la Jerusalén que aparece en el centro de las representaciones cartográficas medievales, esta ciudad funge más como meta moral que material. Un creyente, aun y cuando pertenezca a una orden monástica, rara vez emprende el viaje hacia ella.

Necesidades diferentes

Hay un factor social que representa un poderoso estímulo para los intereses astronómicos del islam. Entre los primeros escritos griegos traducidos al árabe en la segunda mitad del siglo VIII está el *Tetrabiblos,* obra que Claudio Ptolomeo (siglo II) había dedicado a la astronomía. Este uso práctico de la astronomía había recibido la condena de los Padres de la Iglesia, porque admitir un condicionamiento de los astros sobre la vida humana significaba negar el libre albedrío. La prolífica relación con el poder eclesiástico que caracteriza al Sacro Imperio romano provoca que también el poder político comparta el punto de vista de los Padres. En consecuencia, en el Occidente latino la astrología se mantendrá latente, siendo cultivada principalmente en el ámbito médico, en el que se cree que los astros influyen en el desarrollo de las enfermedades. La diferente organización social del islam, que ponía en el vértice a los líderes políticos y militares, dueños de un enorme prestigio personal y de un poder de vida o muerte sobre los súbditos, entrega, por el contrario, un terreno extremadamente fértil a la astrología. Mientras que en las mezquitas y en las escuelas coránicas se hace frente a las cuestiones “lícitas” de la medida del tiempo, en las cortes de los líderes políticos y militares son recibidos astrónomos y matemáticos

¿Los astros condicionan la vida de los hombres?

capaces de calcular con la mayor precisión las posiciones de los astros y deducir horóscopos a partir de ellas. De estos pronósticos dependían las condiciones para organizar una batalla y, en ocasiones, la vida misma de estos astrónomos y matemáticos.

Véase también
Historia "La instrucción y los nuevos centros de cultura", p. 219.

CULTURA ISLÁMICA Y TRADUCCIÓN LATINA

Giorgio Strano

La expansión del islam en el Mediterráneo empuja a la cultura cristiana a encerrarse en los monasterios, a la vez que lleva a un florecimiento de ciudades mediterráneas como Toledo, en la que confluyen hombres de cultura musulmana y cristianos para dar vida a una intensa actividad de investigación y traducción de obras filosóficas y matemáticas, originalmente escritas por autores griegos y musulmanes, destinadas a entrar en el patrimonio cultural del Occidente latino.

El cambiado equilibrio entre islam y mundo latino

Hasta el final del siglo x la cultura monástica del Occidente cristiano está generalmente bajo la custodia de las compilaciones enciclopédicas de origen romano tardío. La considerable expansión del islam, que comienza a tocar muchas áreas costeras del Mediterráneo y a causar preocupación en otras, contribuye a trastornar el equilibrio que se había mantenido por siglos. En primer lugar se consolidan los vínculos entre las regiones cristianas bajo la protección de la Iglesia romana y del Sacro Imperio romano a fin de hacer un frente común contra el enemigo; en segundo lugar, el establecimiento de un equilibrio tirante entre los dos bloques, el cristiano y el islámico, lleva a la rehabilitación de algunas rutas comerciales con Sicilia y con Oriente; por último, algunas de las zonas periféricas del Mediterráneo se vuelven un escenario en el que se sobreponen aquellas dos culturas. Esta complicada situación resulta extremadamente favorable para la introducción de las matemáticas griegas en el Occidente, sobre todo gracias a que, a pesar de la imagen negativa que la Iglesia y el Imperio tratan de darle, el mundo musulmán medieval está caracterizado por un alto nivel de tolerancia hacia los otros pueblos y las otras religiones. En las zonas de superposición cultural,

especialmente en España y Sicilia, los sabios musulmanes pueden trabajar codo a codo con los sabios cristianos y judíos, con la condición de que los últimos dos no ofendan en público a Alá o al profeta Mahoma.

Esta situación favorable es rápidamente aprovechada por todos los estudiosos europeos con interés por aprender las matemáticas griegas. Muchos de ellos pueden costear los viajes y las largas estadías en las zonas fronterizas entre mundo cristiano y mundo islámico a fin de estudiar con atención los textos que el Occidente latino había perdido. Los siglos XI y XII se caracterizan, de hecho, por un continuo fluir de hombres de cultura hacia algunas ciudades de Sicilia y España y por una intensa actividad de investigación y traducción de textos científicos no disponibles en ninguna otra parte. Uno de los centros más interesantes en este tipo de actividad es Toledo, que en 1085 pasa de manos musulmanas a manos cristianas, pero sin que por ello pierda su doble identidad cultural. Es muy factible que en el curso del siglo XII en esta ciudad haya habido una verdadera escuela de traducción de textos científicos, a juzgar por el ingente número de traductores que ahí residen y por el número de traducciones del árabe que fueron realizadas.

Viajes de estudio

TOLEDO: CENTRO DE INTERCAMBIO CULTURAL ENTRE ISLAM Y CULTURA OCCIDENTAL

A Toledo llegan estudiosos de diversas procedencias, como el inglés Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146), a quien se debe, entre otras cosas, la traducción de los *Elementa* de Euclides y de las tablas astronómicas de al-Juarismi (*ca.* 780-*ca.* 850), o Roberto de Chester (*fl. ca.* 1150), que se dedica, a su vez, al tratado *al-yabr* del mismo autor. Es gracias a esta última traducción, titulada *Liber Isagogarum Alchorismi,* que, desde mediados del siglo XI, se difunden por toda Europa los términos *álgebra* y *algoritmo,* los métodos de cálculo para la solución de ecuaciones de grado hechas por los matemáticos musulmanes y, sobre todo, los números *árabes* (1, 2, 3, 4...). La adopción de estos números en la realización de cálculos resulta mucho más ventajosa que los antiguos números romanos (I, II, III, IV...), creados para resolver operaciones elementales: sumas, restas, multiplicaciones y divisiones de resultado positivo. La estructura misma de los números romanos, privados además de una grafía específica para el cero, se presta muy mal para afrontar el variado panorama de los problemas matemáticos que los escritos griegos iban revelando.

Los números árabes

Igualmente en Toledo se encuentran Juan de Sevilla (siglo XII) y Gerardo de Cremona (*ca.* 1114-1187), cuyo objetivo es traducir al latín diversos tratados de matemáticas. Ambos se basan, por ejemplo, en los *Rudimenta astronomica* de al-Farghani (conocido como Alfraganus), un trabajo de astronomía ptolemaica que, aunque es extremadamente elemental, o quizá por ello mis-

mo, ejerce una enorme influencia en toda Europa, y no sólo en los ambientes más restringidamente científicos. Gerardo se dedica a traducir un número extraordinario de obras de contenido filosófico y matemático variado, originalmente escritas en griego o en árabe: el *De aspectibus,* de al-Kindi (siglo IX), un tratado de óptica geométrica; el *Liber Charastonis,* de Thabit ibn Qurra (¿826?-901), un trabajo sobre la balanza romana; los *Meteorologica* y el *De coelo,* de Aristóteles (384-322 a.C.); el *De mensura circuli,* de Arquímedes (287-212 a.C.); el *De speculis comburentibus,* de Diocles (240-180 a.C.), entre muchas otras. De capital importancia es la primera traducción del árabe al latín de la obra más destacada de astronomía matemática griega, el *Almagesto* de Ptolomeo (siglo II), que Gerardo realiza hacia el final del siglo XII.

De los griegos y de los árabes: una nueva idea de las matemáticas

Este impulso de asimilación de las matemáticas griegas comienza muy pronto a dar frutos, precisamente gracias a los mismos personajes que llevan a cabo las traducciones. Los primeros comentarios a las obras griegas recuperadas y los primeros tratados breves acerca de temas específicos comienzan a aparecer ya antes del paso al siglo XIII. Por ejemplo, tal vez Gerardo mismo prepara o inspira un trabajo de síntesis sobre la astronomía de Ptolomeo, las *Theoricae planetarum,* que sirven de modelo para obras similares, pero de mayor éxito, realizadas ya en pleno siglo XIII. Naturalmente, lo que los escritores latinos reciben de esta intensa actividad de traducción de textos árabes y de la elaboración intelectual de sus contenidos es, antes que una atenta y completa comprensión de los conocimientos griegos, una imagen del todo nueva de las matemáticas, absolutamente contrastante con las obras de autores que, como Hildegarda de Bingen (1098-1179), aún propugnan por un acercamiento retórico y religioso a la sabiduría. Esta nueva imagen, esencialmente islámica, de las matemáticas —como es notorio por la adopción misma de una abundante terminología árabe en la expresión de algunos conceptos: cero, nadir, azimut, etc.— resulta extremadamente fascinante y ya anuncia la titánica labor, que no tardará en llegar: descubrir y explorar todo lo griego que aún estaba en la oscuridad.

Véase también

Ciencia y tecnología “Las matemáticas en el islam”, p. 324; “Constantino *el Africano* y la medicina árabe en Occidente”, p. 331; “Rhazes y el *Canon* de Avicena en Occidente”, p. 338; “Avicena y la alquimia árabe”, p. 340; “La recepción de la alquimia árabe en Occidente”, p. 345.

LAS MATEMÁTICAS EN EL ISLAM

Giorgio Strano

Entre los siglos xi y xii el encuentro entre la cultura griega y la árabe crea un ambiente favorable para la invención de nuevas teorías científicas, fruto de nuevas observaciones y búsquedas que permiten la superación y la actualización de las contradicciones del pasado. Las áreas en las que este debate parece más animado son la astronomía y la óptica.

La astronomía: los científicos islámicos ante el saber griego

En el curso de los siglos xi y xii las ciencias matemáticas, primera entre todas la astronomía, reciben un enorme impulso en el mundo islámico. A la traducción de textos griegos e indios y a la asimilación de los conocimientos de estas culturas viene a añadirse una labor de actualización de los resultados obtenidos en el pasado mediante nuevas observaciones y la búsqueda de una estructura especulativa general en la que sea posible hacer embonar las diversas teorías científicas. Esta labor lleva a filósofos y matemáticos musulmanes a evidenciar algunas de las contradicciones presentes en el saber heredado por los griegos. Sin embargo, mientras en el mundo cristiano la desavenencia entre el saber griego y las Sagradas Escrituras influye negativamente en el futuro de las matemáticas, el contraste entre el saber filosófico y el saber matemático griegos tiene en el mundo musulmán resultados muy productivos. A la larga surge de ello una nueva visión de la naturaleza, destinada a volverse de gigantesca utilidad precisamente para los europeos.

Una de las primeras contradicciones con las que se enfrentan los musulmanes tiene que ver con la incongruencia entre la explicación física del cosmos heredada por los más grandes filósofos y su explicación geométrica ofrecida por los mejores astrónomos matemáticos. Siguiendo las indicaciones generales de Platón (428/427-348/357 a.C.), y aceptando los modelos planetarios de Eudoxo de Cnido (408-355 a.C.), Aristóteles (384-322 a.C.) había creado una cosmología en la que los planetas se movían alrededor de la Tierra inmóvil mediante sistemas de esferas cristalinas concéntricas. Esta estructura permitía leer en el curso de los planetas los efectos físicos de un movimiento natural, circular y uniforme, característico de las regiones del éter. La esfera cristalina más externa y veloz, la de las estrellas fijas, transmitía parte de su movimiento a las esferas inferiores, una más lenta que la anterior. El movimiento natural, circular y uniforme cesaba justo debajo de la esfera de la Luna, donde dominaba otro movimiento natural: el rectilíneo de

arriba abajo (o viceversa), con una velocidad dependiente del peso del cuerpo en movimiento. A pesar de la consistencia física, la cosmología de Aristóteles era improcedente para calcular las posiciones de los astros.

A través de una reelaboración de cuanto habían pensado Apolonio de Perga (*ca.* 262-190 a.C.) e Hiparco de Nicea (siglo II a.C.), Ptolomeo había recurrido, por el contrario, a modelos planetarios basados en sistemas de circunferencias. Para hacer que estos modelos pudieran representar lo mejor posible las posiciones observadas de los planetas, Ptolomeo había introducido una serie de artificios geométricos que contradecían las indicaciones generales de Platón sobre el movimiento circular y uniforme de los cuerpos celestes. Cada planeta recorre uniformemente un epiciclo ("círculo de arriba"), cuyo centro se mueve alrededor de la Tierra a lo largo de un gran círculo excéntrico, pero con un movimiento uniforme respecto de un tercer círculo, llamado "ecuante", que tiene a su vez un centro que no coincide ni con la Tierra ni con el centro de la órbita excéntrica. A juzgar por cuanto permitían prever las posiciones de los planetas a lo largo del Zodiaco, estos modelos parecen meros artificios a los que es difícil atribuir una realidad física. Sobre todo, parece arduo explicar qué máquina del cosmos puede producir el movimiento de las circunferencias.

El universo ptolemaico

La temprana traducción al árabe de las obras de Platón y Aristóteles pone a los musulmanes en contacto con la doctrina de los movimientos naturales, circulares y uniformes de los cuerpos supralunares y de los movimientos rectilíneos en vertical de los cuerpos sublunares. Para hacer más funcional la cosmología aristotélica, Thabit ibn Qurra (¿826?-901) añade a las ocho esferas celestes principales de la astronomía aristotélica una novena esfera más externa, a la que compete la función de primer motor del cosmos. La también temprana traducción de las obras de Claudio Ptolomeo es motivo de que los musulmanes adopten con seguridad los modelos planetarios basados en epiciclos, excéntricos y ecuantes, ya sea para completar los cálculos sobre el tiempo, ya sea para producir horóscopos. No por casualidad al-Batani (*ca.* 850-929) se había dedicado a calcular nuevas tablas planetarias basadas en modelos planetarios ptolemaicos pero actualizados según otros parámetros.

La contradicción existente entre la aproximación cosmológica, que satisface a los filósofos, y la aproximación geométrica, que a su vez satisface a los matemáticos, genera posturas más o menos polémicas al respecto de los antiguos. En general, se lanzan más críticas contra Claudio Ptolomeo que contra Aristóteles; pero el alcance de las críticas varía según las regiones del islam, cuya extensión va desde España por toda la costa sur del Mediterráneo hasta Persia y las regiones septentrionales de la India. El área más oriental (desde Egipto hasta Persia) privilegia una visión de tipo matemático, apuntalada por los intentos de observación natural atenta de los fenómenos celestes. Se buscan soluciones alternativas para "salvar los fenómenos" planetarios,

considerando secundaria la congruencia física de los modelos geométricos empleados. En el área occidental (España y Marruecos) prevalece, por el contrario, una visión de tipo filosófico, atenta a la posibilidad de dar al cosmos un sentido físico completo. En este caso se considera omisible la exacta correspondencia entre la estructura cosmológica y los fenómenos celestes observables.

El modelo aristotélico

En el área occidental, y en particular en Andalucía, el filósofo Ibn Rushd, mejor conocido en el mundo latino como Averroes (1126-1198), critica duramente la astronomía de Ptolomeo. Cree que los epiciclos, los excéntricos y los ecuantes no tienen cabida en la realidad física del cosmos y, por lo tanto, plantea una concepción de tipo aristotélico basada en los sistemas de esferas celestes rigurosamente concéntricas a la Tierra inmóvil. Esta sugerencia es desarrollada detalladamente por otro astrónomo andalusí, al-Bitruji (*ca.* 1150-*ca.* 1200), también conocido como Alpetragio, quien intenta elaborar modelos planetarios puntualmente cimentados en sistemas de esferas concéntricas. Los resultados no son óptimos, si se piensa que algunos de estos modelos llevan a los planetas fuera de la ruta por algunas decenas de grados. En vez de inducir a revisar los modelos, esta circunstancia lleva a la conclusión filosófica general de que, más allá de los principios físicos generales, para los cuales bastaba la palabra de Aristóteles, la mecánica específica de los movimientos planetarios era sustancialmente inescrutable.

Las tablas astronómicas

En el área oriental la crítica a Ptolomeo pasa a través de los filtros de una cada vez más atenta observación de los fenómenos celestes y de una cada vez más refinada aplicación de los métodos matemáticos. Tras haber delineado el álgebra elemental y las relaciones básicas entre los ángulos, los catetos y la hipotenusa del triángulo rectángulo (seno, coseno, tangente, etc.), los matemáticos musulmanes comienzan a elaborar las primeras fórmulas útiles para la solución de los triángulos planos y esféricos, además de los métodos alternativos a los griegos para determinar algunos parámetros celestes. Esta superior habilidad matemática explica el rebosante florecimiento de las tablas astronómicas (los *Ziji*) en todo el mundo islámico, allí donde el mundo griego puede presumir de una sola recopilación: las *Tablas prácticas* de Ptolomeo, en la reelaboración de Teón de Alejandría (siglo IV). En Egipto, Ibn Yunus (950-1009) observa el curso del Sol con algunos instrumentos de gran tamaño, colocados en la mezquita más grande de El Cairo. De éstos se dice que a través del anillo graduado más grande podía pasar un hombre a caballo. A través de una actualización de los modelos ptolemaicos mediante los resultados de sus propias observaciones, Ibn Yunus hace una de las más influyentes recopilaciones de tablas astronómicas, *al-Zij al-Hakimi,* dedicada al soberano al-Hakim. La habilidad de los estudiosos musulmanes también se enfoca en la proyección de refinados instrumentos matemáticos, como el astrolabio plano. Éste permite resolver numerosos y complejos problemas cronométricos, astronómicos, astrológicos, geográfi-

cos y de levantamiento topográfico, sin necesidad de realizar manualmente un cálculo trigonométrico. Tampoco el filósofo persa Ibn Sina (980-1037), luego conocido como Avicena, desdeña proyectar y construir instrumentos astronómicos de grandes dimensiones para estudiar los astros. Observadores destinados al mismo objetivo comienzan a surgir por todas partes en el área oriental del islam, concentrados en las mezquitas o en las escuelas coránicas, o financiados por los líderes políticos y militares deseosos de retirar el velo a su propio futuro gracias al estudio de los astros. Justamente con estos observadores inicia la labor más profunda de revisión de la ciencia griega.

La óptica: entre teoría filosófica de la visión y estudio de la geometría de la formación de las imágenes

Otra contradicción de relevancia, presente en los conocimientos matemáticos que los estudiosos musulmanes adquirieron de los griegos, atañe a la óptica. También en este campo se había creado una desavenencia entre una concepción filosófica, particularmente interesada en la naturaleza de la luz y al fenómeno de la visión, y una visión geométrica, empeñada en comprender los mecanismos de formación de las imágenes. Sobre el primer tema los filósofos griegos parecen contradecirse, ya que en ocasiones se inclinaban a favor de una teoría "extromisiva" de la visión, según la cual el ojo humano emite rayos visuales capaces de percibir táctilmente los objetos lejanos, y en otras, por una teoría "intromisiva", según la cual son los objetos del mundo que nos rodea los emisores de rayos que entran en el ojo. Acerca de este tipo de temas, Aristóteles se había mostrado extremadamente ambiguo, pues no eligió ninguna de las dos teorías, pero menciona ambas en sus obras. Por lo demás, independientemente de la teoría de la visión aceptada, la óptica geométrica favorita de los matemáticos, fundada en la idea de que los rayos luminosos o, como alternativa, los rayos visuales viajan en línea recta, no cambia un ápice.

Fenómeno o mecanismo de la visión

Además de algunos estudios de astronomía, Ibn al-Haytam (965-1040), conocido como Alhacén, escribe el *Kitab al-Manazir (Tratado de óptica)* valiéndose de las traducciones al árabe de la *Óptica* de Euclides (siglo III a.C.) y de la *Óptica* de Ptolomeo, así como de los trabajos posteriores de Hunain ibn Ishaq (809-873), más conocido como Iohannitius, y de al-Kindi (?-*ca.* 873). En el *Kitab,* destinado a dejar huella en la historia de la ciencia, Alhacén hace una síntesis de todos los conocimientos adquiridos en la óptica mediante los cuales supera la discrepancia entre una teoría filosófica de la visión y el estudio geométrico de la formación de las imágenes. En los primeros tres libros que componen la obra, usa el examen anatómico del ojo humano para descartar la teoría extromisiva de la visión, aceptada

Límites de la teoría extromisiva

por Euclides y por Ptolomeo. El ojo no emite ningún rayo visual, pero recibe los rayos luminosos que, una vez en el interior, forman las imágenes. Así también se resuelve la antiquísima cuestión de la causa de los colores en las imágenes observadas, difícilmente explicable con base en la teoría de los rayos visuales. Los colores eran propiedades intrínsecas del mundo sensible; la luz que rodeaba un objeto reenviaba hacia el ojo rayos luminosos del color específico tocado por ellos.

En los siguientes cuatro libros del *Kitab,* Alhacén se dedica a ampliar los estudios de Euclides sobre el comportamiento rectilíneo de los rayos luminosos en el aire, así como los estudios de Ptolomeo acerca de las leyes de la reflexión (el ángulo formado por un rayo que incide sobre un espejo plano es igual al ángulo reflejado) y de la refracción (el rayo que pasa de un medio menos denso a uno más denso, o viceversa, sufre una flexión). Alhacén, en efecto, estudia el comportamiento de los haces de luz reflejados en espejos planos, cóncavos y convexos, pero también los haces refractados en superficies transparentes planas, cóncavas y convexas. De estos estudios extrae, en particular, la solución al problema de determinar el punto de un espejo esférico que refleja hacia el ojo el rayo de luz proveniente de una fuente dada ("Problema de Alhacén"). Para esto se vale de los conocimientos transmitidos por uno de los textos de geometría griega más importantes, enteramente traducido al árabe: las *Cónicas* de Apolonio. Alhacén se interesa también en una serie de problemas considerados afines a la óptica, como la determinación de la duración del crepúsculo, la explicación de por qué la Luna parece más grande en proximidad del horizonte y a qué se deben algunos fenómenos meteorológicos específicos, como los halos del Sol y de la Luna y los arcoíris.

La fascinación por la óptica geométrica atrapa a otros matemáticos, en especial el tema de las propiedades reflejantes de los espejos. En líneas generales, este ámbito de estudio no es de poca importancia para los jefes militares del islam, quienes no desconocen la capacidad de prender fuego de los espejos cóncavos, esféricos y parabólicos. Por lo demás, es en este preciso periodo cuando comienza a recobrar su fama Arquímedes de Siracusa (287-212 a.C.), quien, en teoría, construyó los espejos quemantes para incendiar las naves romanas que se aproximaban a su ciudad. El mito de un Arquímedes como gran matemático, pero también grandísimo inventor, reforzado por la atribución de algunas obras que se le hará más tarde (por ejemplo, sobre la construcción de relojes de agua), se difundirá en breve por todo el mundo medieval.

Los espejos "quemantes"

Véase también

Ciencia y tecnología "Cultura islámica y traducción latina", p. 321; "Avicena y la alquimia árabe", p. 340; "La recepción de la alquimia árabe en Occidente", p. 345.

Medicina (conocimientos del cuerpo, de la salud y de la curación)

MEDICINA Y ENFERMEDAD EN OCCIDENTE ENTRE LOS SIGLOS XI Y XII

MARIA CONFORTI

Aún en los primeros años del siglo XI se mantiene la preeminencia del cuidado del alma por encima del cuidado del cuerpo. Sin embargo, ya en los monasterios, pese a la polémica con la medicina profana, comienza a mostrarse un vivo interés por el cuidado y el bienestar físicos de los miembros de la comunidad monástica, que llegará a concretarse con la labor de recopilación y transcripción de recetarios y colecciones de prescripciones terapéuticas, así como con la administración de los espacios dedicados a recibir a los enfermos.

MONASTERIOS Y LEPROSERÍAS: EL CUIDADO DEL CUERPO Y EL AISLAMIENTO DEL ENFERMO

Entre los siglos XI y XII en el Occidente europeo se observan las señales de un mejoramiento de las condiciones demográficas, económicas, sociales y culturales. El efecto más evidente de este "renacimiento" es el incremento poblacional y una recuperada importancia de los centros urbanos. La medicina se beneficia de ello, como todos los otros elementos culturales, pues ve posible salir de un estancamiento de siglos. Durante todo el periodo de la Alta Edad Media lo que queda de la cultura clásica y de las prácticas de vida comunitaria está bajo el resguardo de las abadías y los centros de las órdenes monásticas (benedictinos, cluniacenses y cistercienses). El ideal de la *caritas* asume una gran importancia también en Occidente, donde la imprecisión del concepto *infirmus* (enfermo), ampliado hasta comprender a todos los frágiles y débiles, y por ende potencialmente a todos los pecadores, provocó que no se crearan estructuras organizadas para la asistencia, sino sólo una reflexión teórica y hagiográfica que acentúa la preeminencia de la preocupación por cuidar el alma más que el cuerpo. Desde el siglo XII esta doctrina de la *infirmitas* (enfermedad) se desarrolla y se separa del concepto de *paupertas* (pobreza), gracias al clima de mayor estabilidad y de una mayor atención al bienestar físico.

No obstante, muchas reglas de los monasterios muestran, junto a la polémica contra la medicina profana, un interés por el cuidado y el bienestar físicos de los miembros de la comunidad monástica. Es precisamente en los monasterios donde se concentra la actividad de transmisión de los textos médicos y farmacológicos, así como la práctica que de ellos deriva. Los textos médicos del siglo VII al X son, en buena medida, compilaciones de carácter práctico, como recetarios o colecciones de prescripciones terapéuticas, sin un marco general o una sistematización teórica que los explique y les dé forma.

También son casi siempre los monjes y los representantes de la Iglesia quienes administran los pocos lugares y momentos en que se ofrece una asistencia médica colectiva, como las enfermerías monásticas, las iglesias con *hospitalia* anexos (hospicios; el término se afianza a partir del siglo IX) y baños. Así es como se fundan en Occidente nuevas instituciones que, pese a que no están dedicadas únicamente a una función terapéutica, la incluyen entre sus actividades. Un ejemplo significativo es la enfermería de la abadía de San Galo, construida entre 820 y 830, con un espacio reservado a los médicos y habitaciones para la farmacia, para los baños (que son un difundido e importante elemento terapéutico, antes que una práctica higiénica) y para realizar sangrías. En este ambiente y en otros similares se escriben manuales de terapéutica, farmacología y botánica; además, se copian textos antiguos relativos a estas mismas áreas.

Organización de las enfermerías

A partir del siglo XI, en los monasterios surge una clasificación para las personas dedicadas a la curación en sus diversas funciones: sangradores, enfermeros, médicos, etc. En este ambiente monástico se elevan personajes intelectuales también dedicados a la salud, como Hildegarda de Bingen (1098-1179), una de las más excepcionales y fascinantes mujeres de este periodo. Abadesa del monasterio benedictino de Rupertsberg, en Renania, Hildegarda conoce de música y de teología y es autora de textos médicos y obras místicas.

Al final del siglo XI, en la época de las cruzadas, se propaga en Europa una terrible enfermedad: la lepra, hasta entonces desconocida en Occidente. En las comunidades urbanas o en los pequeños centros habitados se considera al leproso como un ser impuro, enfermo de un mal no sólo físico, sino también moral. El aislamiento de los leprosos y su confinamiento en las leproserías, que son el antecedente de los edificios —como el lazareto— que en la tarda Edad Media serán centro de aislamiento de los enfermos infectados, no son actos propia y únicamente médicos, sino que responden a necesidades más profundas y ambiguas, como la de alejar el mal de la comunidad e identificar a su portador. Según la mentalidad del tiempo, en efecto, el leproso no debe ponerse bajo atención médica, sino encerrarse para que el mal no se propague.

El aislamiento de los leprosos

Véase también

Historia "Los pobres, los peregrinos y la asistencia", p. 189.

CONSTANTINO *EL AFRICANO* Y LA MEDICINA ÁRABE EN OCCIDENTE

MARIA CONFORTI

La historia del "regreso" y la difusión de la medicina de Galeno en Occidente es específicamente una historia italiana y en parte española, pero también, como en el caso de la medicina árabe y su derivación de la medicina griega, es en su origen una historia de traducciones, esta vez del árabe al latín. El interés por la transposición lingüística ha dejado a la sombra el aspecto práctico del uso de las traducciones. Es sólo desde hace poco que los historiadores de la medicina se han acercado a los textos y han echado mano de los métodos filológicos para situarlos en los contextos apropiados, gracias a lo cual han reconstruido el uso que se les daba, las condiciones de lectura y la actividad —de la que desafortunadamente quedan pocas pistas— de los médicos y sus pacientes, así como la de los profesionistas de la salud diferentes de los médicos, por ejemplo, cirujanos, farmacólogos y comadronas.

ABADÍA DE MONTECASINO: LOS MONJES Y LA DIFUSIÓN DE LA MEDICINA DE GALENO

En la Antigüedad tardía y en la Alta Edad Media las obras de Galeno circulan relativamente poco, toda vez que se leen y usan más bien los textos que pertenecen a la Escuela Metódica, contraria a él, y en particular los de Sorano de Éfeso (siglo II). Estos textos no se ocupan de las causas de las patologías y afirman que el médico debe limitarse a observar los fenómenos y los estados fisiológicos y patológicos, para clasificarlos en *laxi* (estado de relajamiento o "apertura"), *constricti* (estado de "cierre") y *mixti.* Sin embargo, los contenidos de estos textos derivan, paradójicamente, de un texto galénico —la traducción del *De sectis,* anterior al siglo XI— y de las *Etymologiae* de san Isidoro de Sevilla. Entre los pocos testimonios sobrevivientes en el Occidente latino circulan otras traducciones de textos auténticos y apócrifos de Galeno y del *Corpus Hippocraticum,* entre los que están los *Aforismos* y los *Pronostica,* así como algún manuscrito alejandrino, en específico los de Oribasio de Pérgamo (*ca.* 325-403) y Pablo de Egina (*ca.* 620-*ca.* 680). La introducción de la medicina árabe en el siglo XI es, en este sentido, una revolución en toda regla, a pesar de que su protagonista más conocido, Constantino *el Africano* (1015-1087), tiende a presentarla más bien como una "restauración" de la cultura médica griega (recuérdese que la lengua griega estaba

Constantino el médico

aún viva en el sur de Italia como lengua de cultura), lo que significa el olvido de la intención de algunos autores árabes (como al-Majusi) de hacer progresar la medicina desde un punto de vista totalmente original.

De Constantino *el Africano* tenemos noticias por Pedro *el Diácono* (1107-1159), también monje en la abadía benedictina de Montecasino, y por otras fuentes más tardías. Se trata de un personaje por muchas razones legendario, sobre el que existen versiones contradictorias; todas, sin embargo, reportan una formación "mixta", en la que caben las culturas del Mediterráneo —griega, árabe y latina—. Tunecino, nacido en Cartago y cristiano —pero, según otros testimonios, musulmán convertido—, se dice que viajó por todo el Oriente y que, antes de entrar a Montecasino, donde con toda probabilidad llevará a cabo sus traducciones, estrechó amistad con los príncipes sicilianos o del sur de Italia, sin duda con Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085), a quien conoce en 1077 en Salerno. Según otras fuentes, Constantino se presentó ante el abad Desiderio (*ca.* 1027-1087), en Montecasino, con una recomendación de parte del obispo salernitano Alfano (?-1085). Éste, conocido sobre todo por sus obras poéticas, fue también monje en la abadía, antes de ser nombrado obispo, traductor de un tratado sobre la naturaleza del hombre de Nemesio de Emesa (siglos IV-V), que hace amplio uso de las doctrinas galénicas. Se atribuyen a Alfano dos escritos médicos: uno sobre los cuatro humores y el *De pulsibus*.

En Montecasino, lugar en que la actividad de difusión y estudio de la medicina es anterior a la llegada de Constantino, éste recibe la ayuda de dos asistentes en su empresa de traductor: Apto y Johannes Afflacius, un musulmán convertido y quizá también "médico", probablemente identificable con el maestro salernitano del mismo nombre.

La obra de Constantino *el Africano* y su éxito futuro

La fecha de muerte de Constantino se data, las más de las veces, en 1087 (a lo más en 1098/1099). Sus libros son adaptaciones de los textos médicos árabes más que simples traducciones. A pesar de ser duramente criticado por ello, es significativo que Constantino omita las fuentes de sus traducciones-composiciones, pues se presenta como "autor" y no como traductor de algunos textos que se volverán esenciales para el canon de la medicina cultural de la Edad Media latina. Como en el caso de la medicina árabe, al centro de la intención de Constantino y de las dificultades de interpretación del filólogo (pero, sobre todo, del médico y del lector medieval) está el problema de la traducción de los términos técnicos: el vocabulario latino medieval es de hecho más restringido que el árabe y *a fortiore* que el griego. El término *humor,* para dar un ejemplo, corresponde en realidad a seis definiciones diferentes en el texto árabe, calcado del griego. Otro ejemplo:

¿Autor o traductor?

el traductor latino del *Isagoge* utiliza el término *ocassio* en vez de *causa,* origen de una larga historia de equívocos que contribuyen a la disputa sobre el estatus epistemológico de la medicina: si es arte o *scientia* —en vista de que ésta aristotélicamente se centra precisamente en el *scire per causas*—.

Los textos de Constantino se nutren de la admiración y el conocimiento de las obras de Galeno, de las que él mismo da una listado completo, según el canon alejandrino, de 16 libros, que en realidad están tomados de textos y compilaciones de autores árabes clásicos. Entre las obras traducidas por Constantino están los diversos tratados (sobre la dieta, la fiebre, la orina, etc.) del médico y filósofo Isaac Israeli (*ca.* 850-932/941), residente en Egipto. Pero la importancia de Constantino se basa principalmente en sus versiones de dos obras que entrarán al canon académico occidental: los *Pantegni* son la traducción y la adaptación libre de la enciclopedia médica de al-Majusi (?-982/994), escrita en el siglo X. La obra se sitúa en el cruce entre tradición griega, en la que destaca la importancia de Aristóteles, y las enciclopedias médicas de época bizantina, de lo que resulta un largo espacio dedicado a la sistematización galénica y a los datos obtenidos gracias a la práctica médica árabe. Tras la muerte de Constantino, entran en circulación una *Theorica Pantegni* y una *Practica Pantegni*. El segundo fue considerablemente ampliado con la traducción original de Constantino, pero es una miscelánea de textos diversos. El primero es, sin duda, el más influyente de ambos, pues se encuentra citado ya a partir de la primera mitad del siglo XII, impulsado en su difusión —como las otras obras de Constantino— por la importancia de Montecasino en la red de abadías benedictinas y por sus relaciones con la Escuela Médica salernitana.

El *Isagoge Iohannitii* es, con seguridad, un conjunto de extractos en latín de una obra de Hunain ibn Ishaq (809-873); está atestiguado por vez primera en dos manuscritos de finales del siglo XI, uno de ellos en Montecasino. Sin duda alguna, fue hecho en el sur de Italia y está en relación con la actividad de traductor de Constantino *el Africano,* si bien no se le atribuye explícitamente (una propuesta en ese sentido ha sido presentada por Danielle Jacquart). El libro se asemeja mucho al *Liber Pantegni:* ambos tienen una distribución bipartita, basada en la división *theorica/practica,* que tendrá una extraordinaria fortuna en los siglos venideros. El *Isagoge* es una introducción (el título evoca un libro de Porfirio, 233-*ca.* 305) a las "divisiones" de la medicina y se concentra en una partición que quedará fija en la teoría y en la instrucción universitaria hasta el siglo XVIII:

El objeto de la medicina

son objeto de la medicina las siete *res naturales* (elementos, humores, complexiones, espíritus, miembros, virtudes y operaciones); los seis *non naturales,* susceptibles a la intervención del médico con la redacción del régimen y del plan terapéutico (aire, comida, bebida, reposo y movimiento, sueño y vigilia, ayuno y saciedad y las pasiones del alma), y, finalmente, las *res contra naturam,* es decir, las patologías y la terapéutica. La obra, difundida y comen-

tada por los maestros salernitanos, se vuelve muy pronto el primer tratado de la *Articella,* un conjunto de textos que se volverán el "manual" para la enseñanza de la medicina en Occidente.

Las traducciones occidentales no se hacen sólo del árabe: el texto árabe se usa únicamente cuando el texto griego original no está disponible. Las relaciones con el Imperio bizantino y el área oriental de lengua y cultura griegas no son fáciles; casos como los de Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146), quien en el siglo XII visita el Oriente por motivos de estudio, son extremadamente raros. Sin embargo, en Sicilia y el sur de Italia, donde tanto el griego como las relaciones con Bizancio nunca desaparecieron por completo, se hacen traducciones del griego —por ejemplo, los textos de Ptolomeo— ya en el siglo XII. Entre éstas están las diversas traducciones aristotélicas, en particular las de los libros que pasarán a formar parte del *curriculum* médico en las universidades y de su propedéutica en las facultades de Artes. Burgundio de Pisa (*ca.* 1110-1193), un hombre de leyes que viaja a Oriente, empleado del maestro Bartolomé de Salerno, elabora la traducción del griego al latín de la *Techne* de Galeno y de los *Aforismos* de Hipócrates. A estas alturas ya se puede comenzar a pensar en un Galeno latino reconstruido con paciencia, como ya se había hecho con el texto latino de Aristóteles.

El Galeno latino

Véase también

Ciencia y tecnología "Cultura islámica y traducción latina", p. 321; "La Escuela de Salerno y la *Articella*", p. 334; "Rhazes y el *Canon* de Avicena en Occidente", p. 338; "Avicena y la alquimia árabe", p. 340.

LA ESCUELA DE SALERNO Y LA *ARTICELLA*

MARIA CONFORTI

La Escuela Médica de Salerno surge en el siglo X, en un clima de renacimiento de la cultura médica, especialmente en Nápoles. Sin embargo, la inauguración de una escuela en toda regla ocurre sólo entre los siglos XI y XII, cuando en Salerno se concentra la actividad de numerosos personajes vinculados al mundo médico (Trótula, Constantino* el Africano, *Roger Frugard, etc.), quienes contribuirán a la difusión de textos de práctica médica y de reflexión filosófica. Será sólo con Federico II que la escuela obtendrá definitivamente un reconocimiento institucional.

Orígenes legendarios

La enseñanza de la medicina en Salerno tiene su apogeo en el siglo XII, pero los orígenes de la escuela se sitúan alrededor de un siglo y medio antes. En torno a la Escuela Médica salernitana, a su antigüedad y sus avances, se desarrolló, por motivos de orgullo nacionalista y a causa de imprecisas nociones filológicas, una mitología que no soporta un examen riguroso. Según Paul Oskar Kristeller, no es posible hablar de una Escuela Salernitana de medicina antes de la segunda mitad del siglo X. Sin embargo, en el sur de Italia (por ejemplo, en Nápoles), en ese siglo hay un florecimiento de la práctica médica, y es en tal contexto que debe colocarse la tradición salernitana. Resulta difícil establecer con claridad cuáles eran las condiciones del inicio de la escuela y hasta qué punto era laica en su origen, como sucederá después en su historia, o si estaba vinculada a un gremio urbano de médicos. La posterior fama de extraordinaria habilidad práctica de los médicos salernitanos puede indicar una inclinación en favor de la actividad terapéutica y de la cirugía, pero también puede ser simplemente el reflejo de la fama difundida en Italia y en Europa. Como quiera que fuere, pese a todas las correcciones y precisiones a la imagen legendaria aportadas por los siglos XVII y XVIII, es cierto que en Salerno se forma, por vez primera en Occidente, una actividad más o menos formal de transmisión de la cultura médica de maestros a alumnos, actividad constituida por una instrucción de tipo práctico, para nada rudimentaria, y una sofisticada educación gracias a los textos.

Los primeros textos médicos salernitanos pertenecen al siglo XI; entre éstos hay un *Passionarius,* atribuido a Gariopontus (*fl.* 1050). Pero los textos más importantes de la escuela son de un periodo posterior: el *Antidotarium Nicolai* (inicios del siglo XII), que contiene también discusiones sobre anatomía, y un tratado de ginecología de la misma época y también atribuido a una mujer médico, Trótula (siglo XI). Esta mujer representa uno de los puntos más legendarios y debatidos de la medicina medieval; incluso se ha puesto en duda que Trótula haya existido, pero es verdad que en Salerno laboran muchas mujeres médicos de enorme fama, cuya práctica quirúrgica y obstétrica se considera a tal punto normal que numerosas cirujanas obtienen licencia de parte de las autoridades citadinas para ejercer su profesión. Estos textos, abundantes en descripciones anatómicas y de precisas prescripciones terapéuticas, parecen ser signo de un gran interés por la práctica. Pero Kristeller subraya que el hecho mismo de que estos textos hayan sido escritos y reelaborados al paso de las generaciones indica que en Salerno comienza la medicina escolástica, en el sentido de una medicina "de escuela", dotada de una tradición de enseñanza y pensada para una transmisión de fines didácticos, y de una medicina "de textos", basada en el comentario y en la conformación de un corpus textual de prestigio. Así pues,

Trótula

Nace la medicina escolástica

la Escuela de Salerno heredó también el interés por la relación de la medicina con la filosofía que ya había manifestado Constantino *el Africano* (1015-1087) y que se expresa en la división entre teoría y práctica. En Salerno también se origina una cuestión que tendrá un largo futuro en la historia de la medicina culta: la relación entre *scientia* y *ars*. Como todavía no se conocían a profundidad los textos aristotélicos fundamentales para esta discusión (la *Metafísica* y la *Ética a Nicómaco*), los maestros salernitanos pueden afirmar que también la práctica debe considerarse *scientia* por derecho.

Se remontan al siglo XII las obras salernitanas reunidas en el códice de Breslau, estudiado por Karl Sudhoff. Es un manuscrito que contiene una versión del *Antidotarium Nicolai,* el tratado de cirugía de Roger Frugard (siglo XII) y diversos tratados prácticos. Es notorio que muchos de los textos de Salerno contienen descripciones anatómicas muy precisas, de lo que puede suponerse que las clases se ilustraban con la disección de cerdos y otros animales, una práctica mencionada por vez primera en las enseñanzas de Mateo Plateario (siglo XII). También en esta escuela se retoma la gloriosa tradición, de origen alejandrino, de escribir comentarios médicos, cuyo primer ejemplo es el comentario de Mauro (?-1214) a los *Aforismos* de Hipócrates (460/459-475-351 a.C.) de la segunda mitad del siglo XII. El uso del comentario presupone un interés por el debate teórico y la conciencia de una tradición de autores en esta disciplina. En los comentarios tardíos de Urso de Calabria, en activo en Salerno y muerto en 1225, se nota un gran interés por la filosofía natural, entendida como fundamento incluso de la medicina práctica, así como un gran conocimiento de las obras aristotélicas disponibles en traducción para la época.

Anatomía y teoría médica

Tal vez el texto atribuido a la Escuela Salernitana más conocido sea el poema *Regimen Sanitatis,* que pese a su declarada "antigüedad" se remonta al siglo XIII. Está conformado por un conjunto de frases y preceptos de origen oscuro, reunidos en textos de redacción diversa y con diferentes comentadores, como Arnaldo de Villanueva (1240-1311). A pesar de la fama de este texto, son otros los que tuvieron una influencia importante y un efecto más duradero en el desarrollo de la medicina europea. La importancia de los *Pantegni* de Constantino *el Africano,* pero especialmente del *Isagoge Iohannitii,* se demuestra gracias a la muy temprana aparición en Salerno de comentadores a los textos, reunidos para uso didáctico y destinados a volverse el canon para la enseñanza de la medicina en Occidente. El grupo de textos, publicados más tarde con el nombre de *Articella,* ya en el siglo XIII considerados esenciales en el *curriculum* médico de un centro de estudios tan lejano de Salerno como lo es París, comprende un conjunto de traducciones, la mayoría hechas por Constantino: la *Isagoge Iohannitii,* los *Aforismos* y los *Pronostica* de Hipócrates (también en traducciones atribuibles a Constantino o a su escuela), el *De uirinis* de Teófilo Protospatario (siglo VI) y el *De pulsis* atribuido a Filareto; a partir del siglo XII se añaden los *Tegni (ars parva)* de Galeno,

en una traducción hecha quizá directamente del griego. Los comentadores de estos textos de los maestros salernitanos Bartolomé y Mauro, identificados por Karl Sudhoff como pertenecientes a una tradición de enseñanza ya consolidada en el siglo XII, son prueba de un pronto interés por la teoría médica e inauguran un género textual de notable fortuna; pero también señalan la importancia de Salerno como centro de irradiación de la tradición de enseñanza médica: Gilles de Corbeil (siglo XIII), el primer maestro de medicina en París, estudia en Salerno.

La mayor parte de estas obras son de evidente carácter didáctico. Aunque algunas se escriben por explícita petición de los alumnos, no nos han llegado documentos que den pistas sobre cómo se daba en realidad la enseñanza en Salerno. Tampoco hay información sobre títulos o "licencias" entregados por la escuela ni de un reconocimiento jurídico de la institución por parte de las autoridades civiles o municipales (que también entonces eran, como en muchas otras ciudades o Estados de la época, depositarias del derecho de examen o de licencia de los practicantes de medicina). Algunos documentos que señalan una organización didáctica y profesional más bien estructurada, así como la existencia de un *Collegium* médico, que Salvatore De Renzi había atribuido al siglo XII, son en realidad falsificaciones posteriores. Tampoco es claro hasta qué punto la enseñanza *practica* y *theorica* estaban separadas, como después sucederá en las universidades europeas, a partir del siglo XIII, periodo en el que se puede iniciar a documentar la práctica y las consecuencias jurídicas de la actividad educativa de Salerno y otros centros. En las Constituciones de Melfi (1231) del emperador Federico II (1194-1250, emperador desde 1220), heredero de las tradiciones normanda y bávara, la Escuela Médica de Salerno es reconocida como una organización capaz de examinar médicos (y farmacéuticos), a pesar de que no se le concede aún el derecho de entregar diplomas. Una década más tarde, un decreto del mismo emperador dice con mayor claridad que el *curriculum* de enseñanza prevé el estudio de la filosofía y de los autores antiguos, en particular de Hipócrates y Galeno. La creación de una escuela laica de medicina tendrá consecuencias importantes para la profesión de médico, pues lleva a la aparición (atestiguada en Salerno y Francia a partir del siglo XII) del término *physicus* para indicar al médico "de escuela". La palabra, desconocida en la Antigüedad, que más bien usaba *medicus,* introduce una separación clara entre los practicantes de la medicina educados con los textos y quienes aprenden el arte a través de una transmisión empírica.

Nace el physicus

Véase también

Historia "La instrucción y los nuevos centros de cultura", p. 219.
Ciencia y tecnología "Constantino *el Africano* y la medicina árabe en Occidente", p. 331.

RHAZES Y EL *CANON* DE AVICENA EN OCCIDENTE

MARIA CONFORTI

***España, y en específico Toledo, son el centro desde donde irradia la cultura árabe, no sólo en la medicina, sino también en la filosofía y en las ciencias en sentido amplio. Son célebres traductores Gerardo de Cremona y Marcos de Toledo, el primero de los dos traductores del* Canon *de Avicena, que se volverá el texto base de la medicina en Occidente, junto con la* Articella.**

TOLEDO Y LOS TRADUCTORES DE ÁRABE

Al corpus de las traducciones de Constantino *el Africano* se añaden posteriormente las traducciones de textos médicos y científicos realizadas en otra área geográfica y cultural, donde no domina el recuerdo griego, sino la presencia tangible y concreta, si bien problemática en el plano político y religioso, de la cultura árabe: España. En efecto, las traducciones españolas se hacen en la segunda mitad del siglo XII, en un ambiente de generalizada apropiación de los textos científicos árabes que tiene lugar, no obstante, contemporáneamente a la Reconquista cristiana de los territorios árabes.

A pesar de que este movimiento de apropiación llegó incluso al Languedoc y a otros territorios, el centro de las traducciones es la ciudad de Toledo, que en el curso del siglo XII conserva aún su bilingüismo. La importancia de la escuela de traductores del capítulo de la catedral toledana dio origen a la "leyenda" de su presencia ya en el siglo XII, cuando en realidad no existía aún. En la segunda mitad del siglo, bajo la protección del arzobispo Johannes, un grupo de traductores, de los cuales el más conocido y prolífico fue el italiano Gerardo de Cremona (1114-1187), traduce textos científicos y médicos del árabe. Gerardo, pese a su enorme prestigio, tal como hiciera Constantino *el Africano* (1015-1087), no trabaja en solitario; incluso se ha propuesto que su dominio del árabe no era ni de lejos perfecto. Entre los otros traductores se destaca Marcos de Toledo (activo en el último cuarto del siglo XII). En cualquier caso, aparte de las traducciones científicas, llevan la firma de Gerardo las traducciones de los opúsculos de Rhazes (865-925/935), del manual quirúrgico de al-Zahrawi, mejor conocido como Albucasis (936-1013) y sobre todo del *Canon* de Avicena (980-1037), el cual se afianza rápidamente, junto con la *Articella,* como el texto fundamental de la medicina occidental, sobre un pedestal del que sólo caerá a finales del siglo XVI. Las traducciones de Gerardo de Cremona y del círculo toledano son literales y

Gerardo y su grupo

con muchos estereotipos reconocibles. Es dudosa la atribución a Gerardo de la traducción de un texto de Rhazes, el *Kitab al-Mansuri* (en latín, *Liber ad Almansorem*), a pesar de que es notoria la fidelidad al texto original característica del maestro de Toledo.

Entre las obras no precisamente médicas traducidas en esta ciudad se encuentran también partes del corpus del Aristóteles (384-322 a.C.) latino y de versiones de Averroes (1126-1198), así como anónimos tratados alquímicos, que empiezan a circular en esta época. En Toledo prevalece un fuerte interés por la filosofía, no sólo por las ciencias en sentido amplio, que marcará profundamente la enseñanza y el carácter de la medicina en las universidades occidentales, gracias al vínculo entre la medicina y la filosofía natural de gusto aristotélico. La difusión de las traducciones, al contrario de lo que sucedió con las de Constantino, se da en esta ocasión en un *milieu* laico, de estudiosos "errantes" y de practicantes que llevan consigo los textos en sus viajes y peregrinaciones. Algunos de ellos estudiaron medicina en Salerno o en Montpellier. En Italia se da una muy temprana difusión, quizá gracias a los alumnos directos de Gerardo de Cremona.

Véase también
Ciencia y tecnología "Cultura islámica y traducción latina", p. 321; "Constantino *el Africano* y la medicina árabe en Occidente", p. 331; "Avicena y la alquimia árabe", p. 340.

Alquimia y química

AVICENA Y LA ALQUIMIA ÁRABE

Andrea Bernardoni

Entre los siglos x y xi la alquimia experimenta un florecimiento tanto en los califatos de Oriente como en el español de Córdoba. En cuanto al área oriental, uno de los personajes más importantes de la ciencia árabe de este periodo es ciertamente el médico y filósofo de origen persa Abu 'Ali al-Husayn ibn 'Abd Allah ibn Sina, conocido en Occidente como Avicena, cuyas conclusiones sobre la alquimia animan el debate de la época y de los siglos siguientes acerca de la validez científica de esta disciplina.

Avicena: vida y obra

Nacido en 980 en Afshana, una aldea de Persia oriental, un aún pequeño Avicena (980-1037) se muda a la cercana Bujará para iniciar con su formación en el estudio del Corán y de la poesía árabe. Posteriormente se dedicó a la aritmética, a la filosofía y a la medicina; con sólo 17 años obtiene el título de médico. Ya maduro, añade a su profesión de científico la de político, activo en diversos cargos públicos, incluido el de gran visir en la corte del príncipe Shams ad-Dawla, en la ciudad de Hamadán, en la que reside hasta el final de su vida, en 1037. Avicena es autor de un número abrumador de obras literarias, médicas y científicas, como los célebres *Al-Qanun fi al-tibb (El Canon de medicina)*, que contiene cerca de un millón de palabras, y el *Kitab al-Shifa' (La curación)*. Entre sus estudios de física los hay consagrados al calor, la energía, la gravedad, el movimiento e incluso una teoría de la luz, según la cual ésta se propaga a una velocidad definida. En matemáticas inventa un instrumento para medir decimales, similar al vernier; también es autor de originales observaciones astronómicas y de una teoría musical. En cuanto a las artes químicas, en la sección del *Canon* dedicada a la farmacología hace un listado de más de 760 sustancias, entre las que hay algunos estupefacientes, como la mandrágora, el opio, la cicuta y el cáñamo de la India. En alquimia, Avicena se declara en contra de la transmutación de las sustancias; sus conclusiones serán objeto de debate entre los alquimistas europeos hasta bien entrado el Renacimiento.

La reflexión de Avicena sobre la transmutación se encuentra en una obra geológico-mineralógica contenida en el *Al Afal wa al-infialat (Sobre las accio-*

nes y las pasiones), que forma parte, a su vez, de la *summa* filosófica aristotélica *Kitab al-Shifa'.* La traducción latina de esta obra, conocida con el título de *De congelatione et conglutinatione lapidum,* considerada en un principio como original de Aristóteles, está como apéndice a los tres libros de *Meteorologica* aristotélicos *(translatio vetus),* con el título *De mineralibus.*

Mineralogía y alquimia: el problema de la transmutación

El *De congelatione* se compone de dos secciones: la primera es un estudio sobre la conformación geológica de la corteza terrestre; la segunda, que atañe a la alquimia, estudia la formación de las rocas y de los minerales al interior de la tierra. El tema principal de la obra versa sobre la formación y constitución de los metales, para los que Avicena elabora una teoría que sintetiza dos doctrinas: la aristotélica sobre la generación de los metales, apenas esbozada como conclusión del tercer libro de *Meteorologica,* y la del alquimista árabe del siglo VIII Yabir ibn Hayyan (*ca.* 721-*ca.* 815), conocido como Geber. Para Avicena, las piedras y los metales son el resultado de la combinación química de dos exhalaciones secas y húmedas que emergen de las entrañas de la tierra hacia la superficie; éstas son, a diferencia de lo que creía Aristóteles, el mercurio y el azufre de la tradición de Geber. Se trata, pues, de dos sustancias muy similares a las naturales, pero que no se identifican plenamente con ellas. Por otra parte, es con base en el grado de pureza y la concentración con que participan en la generación de los metales que se determina la producción de todas las variedades metálicas presentes en la naturaleza. Por ejemplo, si el mercurio puro se combina con el azufre blanco incombustible se tendrá como resultado final la plata; si, por el contrario, el azufre tiene un grado de pureza mayor y es tintóreo, ardiente, sutil y no combustible, el resultado final será el oro.

Mercurio y azufre

Aunque este esquema teórico repite en esencia la teoría de los metales de la tradición iniciada por Geber, Avicena marca su distancia con el alquimista árabe al negar la posibilidad de que este proceso pueda reproducirse artificialmente. Para Avicena, los alquimistas pueden cambiar el estado aparente de las sustancias, pero no su esencia: "Yo no excluyo —dice— que se pueda alcanzar un tal grado de perfección en imitar los metales como para engañar incluso al más experto; pero la posibilidad de la transmutación jamás me ha quedado clara. No, más bien yo la considero imposible, porque no hay manera de distinguir una combinación metálica de otra". Las esencias metálicas no pueden diferenciarse con base en sus propiedades sensibles, porque éstas son accidentales y contingentes y no ofrecen indicaciones certeras sobre la naturaleza del metal. Estas conclusiones suscitan la reacción de los alquimistas al punto de obligar a Avicena a retomar el problema de la transmuta-

ción en la *Risalat fi ithbat ahkam al-nujum (Epistola ad Hasen,* por nosotros también conocida como *Lettera sull'elixir).* A petición del jeque Abu l-Hasan al Sahli, Avicena hace en esta obra un detallado análisis de los principios de la transmutación, con el objetivo de llegar a una evaluación equilibrada, sin condicionamientos derivados de los prejuicios de quienes no admiten una postura crítica ante la alquimia. En el primer capítulo, tras pasar revista y analizar los principios generales en que se basan las operaciones técnicas del proceso de transmutación, Avicena termina acusando a los alquimistas y a sus propios detractores de falta de rigor en las argumentaciones; luego llega a la conclusión de que sería imposible formular un juicio incontrovertible sobre la alquimia sin una reestructuración de toda la disciplina. Por este motivo, Avicena se sumerge en un periodo de experimentación, necesario para comprender el grado de verdad de las teorías alquímicas, si era o no posible crear un fármaco, un elíxir capaz de teñir los otros metales de manera persistente y resistente incluso a la acción separativa del fuego. En los capítulos siguientes se dedica exclusivamente a la química del elíxir mediante un análisis pormenorizado de todas las sustancias y técnicas que experimentó en el intento por llevar a cabo el proceso de transmutación. Las conclusiones que alcanza son, en esencia, análogas a las del *Kitab al-Shifa',* si bien pone mayor énfasis en las habilidades de los artesanos que con sus obras engañan incluso a los más sabios.

La alquimia a la luz de los hechos

El cuidado y la meticulosidad con las que el médico y filósofo persa analiza y describe las sustancias y los procesos para la realización del elíxir llevaron a algunos alquimistas y filósofos latinos a ver en la *Epistola* todo un tratado sobre la química del elíxir. La postura crítica del autor ante la transmutación se interpreta como el fruto de un debate de carácter epistemológico acerca de la verdad de la alquimia. De hecho, en los centros culturales occidentales se intenta asimilar esta disciplina a las jerarquías tradicionales del saber, a pesar de una notoria aversión a contemplar la posibilidad de una disciplina al mismo tiempo teórica y práctica.

Tratado sobre el elíxir

La relación de Avicena con la alquimia se complica aún más con la presencia de dos tratados apócrifos, el *Liber Aboali Abincine de anima in arte alchimiae* y la *Declaratio lapis physici Avicennae filio sui Aboali,* que los alquimistas y estudiosos occidentales toman como obras auténticas. El origen apócrifo del *De anima in arte alchimiae* es evidente ya desde la introducción, donde se detalla una doctrina alquímica basada en la posibilidad de una intervención directa en la composición elemental de los cuerpos naturales, rastreable hasta el *De elementis* de un tal Mario Salernitano, de clara tradición médica salernitana.

En el primero de los 10 libros que conforman el *De anima in arte alchimiae* encontramos una defensa de la alquimia y una presentación general de la piedra filosofal, descrita como una sustancia de naturaleza compleja cuya esencia es al tiempo animal, vegetal y mineral. En los tres

La piedra filosofal

libros siguientes se pasa revista a la problemática relativa a la práctica alquímica; en el quinto y en el sexto se analizan detalladamente las sustancias usadas en la gran obra. En el séptimo, octavo y noveno se describen las operaciones del proceso alquímico, incluidas dos secciones en las que la transmutación de las esencias se ilustra mediante la alegoría de las nupcias del Sol y la Luna. Finalmente, en el décimo libro se hace frente al problema de la efectiva codificación y cuantificación de los procesos alquímicos, a lo que se añade un resumen de los temas tratados en todo el libro.

En el *De anima* la realidad material es concebida según la repartición de bajo, intermedio y alto, que corresponde a las fases mineral, vegetal y animal, de acuerdo con un esquema rastreable hasta la cosmogonía presentada en la *Clavis sapientiae* de Artefio. El uso de este esquema tripartito es un clásico de la tradición alquímico-esotérica basada en la doctrina de la *congiuntio oppositorum*. Según esta teoría, los dos principios opuestos se conjugan en un estado intermedio en el que se concretan los procesos de la obra alquímica y no existe solución de continuidad entre materia inanimada y materia viva. En esta concepción alquímica de la realidad es fundamental el papel del hombre en la búsqueda del elíxir, que se ejecuta en la tríada *corpus-spiritus-anima*. La idea de elíxir expuesta en el *De anima* atribuido a Avicena, es decir, la de una sustancia capaz de intervenir en la estructura constitutiva de los cuerpos naturales con la modificación del grado de equilibrio característico de éstos hacia un grado más estable y, por ende, con un nivel de perfección más elevado, es transmitida a la alquimia occidental principalmente a través de la obra de Roger Bacon (1214/1220-1292).

Congiuntio oppositorum

Los alquimistas árabes tardíos

La obra alquímica más importante de la España islámica, creada en el siglo XI, es el *Kitab Rutbat al-Hakim (El camino propedéutico del sabio)*. Se trata de un libro que gozó de un enorme éxito entre los alquimistas latinos, atribuido a Màslama Muhammad b. Ibrahim b. 'Abd al-Daim (?-1007/1008), conocido como al-Mayriti (es decir, *el Madrileño*), autor también del *Ghayat al-Hakim (El propósito del sabio),* traducido al latín con el título de *Picatrix,* una de las obras de magia más importantes e influyentes del periodo medieval tardío y del Renacimiento. Según al-Mayriti, la alquimia es la llave de acceso para la comprensión y el control de la naturaleza. Como se trata de un saber que interviene en los procesos de generación del mundo sublunar, la alquimia se ve como premisa necesaria en el camino del sabio, previa a la iniciación a la magia. Ésta, a su vez, persigue el elevado fin de conjugar las cosas terrenas con las celestes, mediante la manipulación de las almas astrales. En el *Rutbat* al-Mayriti presenta un cuidadoso examen de las prácticas de laboratorio, fundamentales para el ejercicio de la alquimia.

El Picatrix

El calor resulta ser el agente operativo principal del que dependen todas las transformaciones del mundo sublunar: así como el calor del sol provoca la diversidad de climas, el cambio de las estaciones y el proceso de generación y maduración de todos los seres, del mismo modo el calor del fuego alquímico puede inducir a nuevos procesos de generación. Así pues, a través de la manipulación del fuego el alquimista puede reproducir un tipo de transformación similar a la del acto de la creación, explicitada en la cadena del ser (naturalezas-elementos-minerales-plantas-animales-hombre). El alquimista puede recorrer la cadena hacia atrás para dar lugar a un nuevo inicio. Para al-Mayriti el proceso de generación artificial debe comenzar con la manipulación del oro, la sustancia de mayor grado de perfección presente en la naturaleza, de la cual se extrae el elíxir capaz de convertir las naturalezas inferiores en sustancias con un grado de perfección mayor.

La alquimia del elíxir de al-Mayriti puede rastrarse hasta la tradición que depende del *Liber secretis naturae*, atribuido al alquimista árabe Balino (30/ 40-?), y se difunde en la Europa latina como alternativa a la tradición alquímica de tipo metalúrgico, desarrollada en las obras de Geber (*ca.* 721-*ca*- 815), Rhazes (865-925/935) y Avicena. En la Europa del siglo XIII esta segunda tradición encuentra su mayor manifestación en el *De mineralibus* de Alberto Magno (*ca.* 1200-*ca.* 1280) y en la *Summa perfectionis* del Geber latino, un autor detrás del que se oculta el filósofo franciscano Pablo de Tarento.

En el siglo XII la alquimia islámica pierde el vigor que la había caracterizado en los siglos precedentes; entre los no muchos alquimistas dignos de mención están al-Tughra'i e Ibn Arfa 'Ra's (siglo XII). El primero, considerado por sus contemporáneos como el más grande alquimista desde los tiempos de Geber, nace en la ciudad persa de Isfahan en 1061 y a lo largo de su vida trabaja en altos cargos públicos al servicio del imperio selyúcida durante el reino de Malik Shah I. Acusado de apostasía, es ajusticiado en 1121. Autor prolífico también en los ámbitos de la astrología y la poesía, en su obra alquímica principal, *Kitab al-Masabih wa-l-mafatih (Las lámparas y las llaves)*, al-Tughra'i expone los principios del gran arte en forma poética, con la aclaración de haber heredado su saber directamente de Hermes. En el *Kitab Haqaiq al-istishhad* se dedica, a su vez, a la refutación de la postura en contra de la transmutación de Avicena.

Al-Tughra'i e Ibn Arfa 'Ra's

En cuanto a Abu al-Hasan 'Ali b. Musa al-Jayyani al-Andalusi, conocido como Ibn Arfa 'Ra's, sabemos que vive por largo tiempo en Fez, donde muere en 1197, y que debe su notoriedad a un tratado de alquimia intitulado *Shudhur al-dhahab* (*Partículas de oro*). El libro, de 1 460 versos, es de una métrica perfecta, medida según las 28 letras del alfabeto árabe. El autor prefiere una aproximación a la alquimia de tipo alegórico, siguiendo la tradición mística de Ibn Umail (siglo X), Abu al-Isba', al-Tughra'i y del pseudo Khalid (*ca.* 600-*ca.* 704).

Véase también
Ciencia y tecnología "Cultura islámica y traducción latina", p. 321; "Constantino *el Africano* y la medicina árabe en Occidente", p. 331; "Rhazes y el *Canon* de Avicena en Occidente", p. 338; "La recepción de la alquimia árabe en Occidente", p. 345; "Alquimia y mineralogía bizantinas", p. 350; "Magia y remedios mágicos", p. 385.

LA RECEPCIÓN DE LA ALQUIMIA ÁRABE EN OCCIDENTE

ANDREA BERNARDONI

Hacia la mitad del siglo XII comienzan a circular en Occidente las primeras traducciones de los textos árabes de alquimia, de inmediato objeto de curiosidad para los estudiosos latinos gracias a las innovaciones de carácter epistemológico y tecnológico introducidas por esta disciplina.

LAS PRIMERAS TRADUCCIONES LATINAS

Generalmente, la traducción del *Testamentum* de Morieno, hecha por Roberto de Chester (*fl. ca.* 1150) en 1144, se considera la primera obra de alquimia islámica introducida en Occidente. Antes de esta fecha las referencias a esta disciplina son casi inexistentes y de difícil interpretación. Se remonta a mediados del siglo XI un testimonio curioso, dado a conocer por el cronista Adán de Bremen (*ca.* 1040-1081/1085), que narra la historia de un judío convertido al cristianismo, quien en Hamburgo, tras un viaje a Jerusalén, se vanagloria en público de ser capaz de convertir el cobre en oro. El tono del cronista es de desprecio, pues parece referirse al judío como un embaucador. Esto es una clara prefiguración de las argumentaciones que, ya presente la corriente árabe de Avicena en contra de la transmutación (980-1037), toman fuerza en el debate sobre la alquimia desarrollado en el siglo XIII. Sin embargo, es significativo el hecho de que la historia de Adán de Bremen se remonte a un periodo de vivo interés por las técnicas, durante el cual se compilan importantes recetarios químicos y metalúrgicos evidentemente influidos por la alquimia árabe y bizantina. En la *Diversarum artium schedula,* de Teófilo (*ca.* 1080-*post.* 1125), por ejemplo, encontramos una receta para la producción del *oro español,* término con el que se indica, en los tratados alquímicos andalusíes, el oro artificial. La receta, que contempla la mezcla de cobre rojo, cenizas de basilisco, sangre de un hombre pelirrojo y vi-

La receta del oro

nagre, parece encontrar correspondencia en un manuscrito del *Corpus Jabiriano*. Si bien las formas en que penetró en el norte de Europa son aún oscuras, es presumible que la difusión de la receta ocurrió a través de la red de abadías benedictinas, orden a la que pertenecía Teófilo mismo. De esta tradición parecen provenir otras dos recetas, añadidas por Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146) al *Mappae clavicula,* otro importante recetario de origen bizantino del siglo VIII, en el que hay algunas palabras en árabe. En las recetas se dan indicaciones para el nielado, el trabajo del oro y la soldadura, que resultan vagamente similares a otras tantas recetas contenidas en el *Liber sacerdotium* de Juan de Alejandría. Pese a que la copia se perdió, gracias a una referencia en un catálogo de los libros alquímicos del siglo XIII del convento de San Procolo en Bolonia se tiene noticia de una edición del *Mappae clavicula* traducido del árabe por un tal Roberto *(Mappae clavicula per Robertum traslate de arabico in latinum qui incipit),* que podría identificarse con el ya mencionado traductor Roberto de Chester, archidiácono de Pamplona.

Así, se puede concluir que también la alquimia, como el resto de las ciencias árabes, se difunde en Europa a través de los centros de combinación y contaminación cultural que son Sicilia y España. En los siglos XI y XII, más que de una asimilación, se debe hablar de una lenta preparación del sustrato cultural a partir del cual, en el siguiente siglo, se producen las primeras obras originales de alquimia latina. Dice la tradición que la obra más antigua fue hecha por Miguel Escoto (*ca.* 1175-*ca.* 1235), médico en la corte de Federico II (1194-1250, emperador desde 1220). Además de importantes traducciones del árabe, Escoto escribe una *Ars alkimiae* y uno de los muchos *Lumen luminum,* tratado alquímico conocido también como *De perfecto magisterio.* Compilado en la España musulmana, el tratado se atribuye a Aristóteles (384-322 a.C.) y a Rhazes (865-925/935). La fama de mago de Miguel Escoto es tal que le valió un lugar en el octavo círculo del Infierno en la *Divina comedia* de Dante (*Inf.*, XX, VV. 116-117).

Miguel Escoto, el primer alquimista latino

Entre 1140 y 1150, en el mismo periodo durante el que se traduce el *Testamentum* de Morieno, probablemente en el curso de una estancia en Tarazona, en el norte de España, Hugo de Santalla traduce el *Kitab Sirr al-haliqua* de Balino (Apolonio de Tiana, 30/40-?), con el título latino de *Liber secretis naturae,* en el que se encuentra también una versión de la *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegisto. Uno de los traductores más prolíficos del siglo XIII, Gerardo de Cremona (1114-1187) —al que se le atribuyen no menos de 76 traducciones, entre las que está el *Canon de medicina* de Avicena—, traduce obras alquímicas, como el *Liber divinitatis de septuaginta* (siglo IX), atribuido a Geber (*ca.* 721-*ca.* 815), el *Liber de aluminibus et salibus* (siglo X) y el *Lumen luminum,* atribuidos a Rhazes. La mayor parte de las traducciones de textos alquímicos en nuestra posesión son anónimas. Se presume que la mayor parte de los textos de los alquimistas árabes se tradujo hacia finales del siglo XII.

Los clásicos alquímicos

El Testamentum *de Morieno*

La difusión en Occidente del *Testamentum* de Morieno (siglos VII/VIII) ofrece perspectivas epistemológicas inéditas, que trascienden la dicotomía entre artes liberales y mecánicas generalmente atribuida a la producción literaria de los filósofos latinos. Para Morieno, la alquimia se configura como una filosofía orientada a la producción de un objeto real, la *piedra filosofal.* Al contrario de lo que se esperaría de un manual técnico que explica un proceso operativo, en el *Testamentum* las fases prácticas para la realización de la gran obra se insertan en un marco teórico oscuro, en el que el objeto que se quiere producir permanece rodeado de un aura de misterio y enigma. De hecho, la alquimia es un arte que enseña a transformar las sustancias naturales; el artífice es visto como un creador de sustancias, poseedor de un saber basado en libros y, al mismo tiempo, oscurecido mediante artificios lingüísticos accesibles sólo a los iniciados.

Complementación a las lagunas aristotélicas

Entre los siglos X y XII el conocimiento del mundo natural depende esencialmente de obras como la *Naturalis historia* de Plinio *el Viejo* (23/27-79), el *De natura rerum* de san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) y de los herbarios y lapidarios importados del Imperio bizantino. El carácter híbrido de la alquimia, que abarca desde operaciones técnico-prácticas hasta teoría, e incluye a veces concepciones de tipo esotérico y místico, vuelve difícil su asimilación en las jerarquías del saber medieval. Es esta dificultad de encontrarle un sitio preciso entre las artes liberales lo que la lleva a ser colocada entre las ciencias de la naturaleza (Gundisalvo, siglo XII) o las astrológicas (Daniel de Morley, *ca.* 1140-*ca.* 1210). Esta ambigüedad epistemológica se complica aún más por el hecho de que la alquimia no aparece en ningún escrito de Aristóteles; sólo hace una mención al tema de los metales y de su generación como conclusión al tercer libro de *Meteorologica,* comprometiéndose a regresar después al tema en una obra dedicada enteramente al mundo mineral, hoy perdida o nunca hecha. Los primeros tres libros de *Meteorologica* son traducidos al latín por Gerardo de Cremona *(traslatio vetus);* el cuarto libro, que se ocupa de la materia y sus transformaciones, se traduce al latín y se une a los otros tres sólo en época posterior, gracias a Enrique Aristipo (?-*ca.* 1162), archidiácono de Catania. A finales del siglo XII el inglés Alfredo de Sareshel (Alfredo Ánglico), el primer comentador de *Meteorologica,* para llenar las lagunas sobre el mundo mineral en la obras de Aristóteles, complementa la *traslatio vetus* con un capítulo titulado *De mineralibus,* en el acto confundido por los contemporáneos del autor con un original de Aristóteles. En realidad, se trata de un resumen del *Kitab al-Shifa'* de Avicena, conocido en Occidente con el título de *De congelatione et conglutinatione lapidum,* en el que el médico persa expone su propia mineralogía y sus ideas contrarias a la transmutación. Este malentendido, que atribuye a Aristóteles la postura de Avicena contra la transmutación, empeora a causa de otras obras alquímicas, como el *De perfecto magisterio,* consideradas como originales del estagirita.

Los secretos de Hermes

En el siglo XII aparece en Europa un tratado titulado *Secreta Hermetis philosophi inventoris metallorum secundum mutacionis naturam,* en el que se exponen, con tono casi profético, algunos reelaborados preceptos teórico-prácticos originalmente contenidos en la *Tabula Smaragdina* de Hermes Trismegisto. El tratado inicia con la explicación de un diseño cosmológico en el que existe una estrecha dependencia entre las cosas del mundo sublunar y las fuerzas de naturaleza celeste emanadas de los planetas. La correspondencia entre metales y planetas (plata viva-Mercurio; estaño-Júpiter; hierro-Marte; oro-Sol; plata-Luna; cobre-Venus, etc.) es lo primero que hay que tener en consideración cuando se quiere realizar el proceso de transmutación, porque es a través de ello que se pueden conocer las cualidades elementales de que dependen las propiedades sensibles de los metales. El proceso de transmutación consiste en recorrer hacia atrás los estadios que determinan la generación del metal hasta llegar a un estado indiferenciado de la materia. Dicho estado representa la raíz común a todos los metales, y es a partir de él que se hace posible recorrer los estadios de la generación natural, mediante un control del proceso de mixtura de los elementos de manera que los influjos astrales lleven a la formación de las cualidades características de un nuevo metal. Según las teorías herméticas, las propiedades de los metales dependen de una gradación de las cualidades primarias intrínsecas del metal que determinan la generación de las cualidades externas y perceptibles mediante los sentidos. Esta teoría de los "grados de cualidad", en virtud de la cual las diferencias específicas entre los metales están en dependencia del grado en que las cualidades primarias (valor, frío, seco y húmedo) actúan sobre la materia prima, es acogida con mucho entusiasmo entre los alquimistas latinos del siglo XIII. Según esta teoría, cada cuerpo material se compone de cuatro elementos, pero sólo uno de ellos confiere al cuerpo sus cualidades sensibles, ya que los restantes tres están presentes con un grado de actuación inferior y, por ende, su acción está oculta. Por este motivo, por ejemplo, el fuego que tocamos no es el elemento fuego en su máximo grado de pureza, sino sólo una sustancia ígnea en la que este elemento predomina. Con base en esta idea, los alquimistas latinos desarrollan otra teoría: los metales, para transmutarse, primero deben descomponerse en sus constituyentes primarios y sólo entonces combinarse nuevamente en diferente proporción, de modo que se obtenga un metal con un grado de perfección superior.

Los cuatro elementos

En los *Secreta Hermetis* está también presente uno de los primeros intentos de clasificación de las sales; en ella se identifican siete sustancias salinas diversas, tres puras y cuatro compuestas (sal amoniaco, sal común, sal gema, sal de nitro, sal de talco, sal *alkali* y sal *elembrot*). Las diversas características

físicas de las sales se explican con base en una teoría de grados similar a la de los metales: propiedades como la porosidad, la dureza y el color pueden cuantificarse de alguna manera según el modelo de incidencia de las cualidades primarias en la determinación de las sustancias metálicas; por ello, tal como un metal puede caracterizarse por dos grados de frío y tres de humedad, de la misma manera una sal puede ser porosa al cuarto grado, dura al tercero y con una intensidad de amarillo al segundo.

Los grados salinos

Una obra perfecta

Otra obra que condiciona claramente el desarrollo de la alquimia occidental es *De perfecto magisterio,* atribuida a Aristóteles y difundida en Europa gracias a la traducción de Gerardo de Cremona. También conocida como *Lumen luminum,* en realidad recoge un cierto número de textos atribuibles a diversas tendencias en la alquimia islámica, rastreables hasta Balino, Geber y Rhazes. El tratado es célebre porque en una copia del siglo XIII están los primeros escritos atribuidos a autores latinos, como Elías de Cortona y Miguel Escoto. El tema principal del *De perfecto magisterio* es la producción de la *aqua vitae,* una sustancia de propiedades especiales, caracterizada por el esplendor cristalino y por un alto grado de penetración que le confiere virtudes curativas y regenerativas capaces de alterar los procesos de corrupción y de generación de las sustancias. En cuanto a la transmutación de los metales, el *De perfecto magisterio* propone nuevamente las teorías y las cosmologías de origen hermético, en las cuales los metales resultan ser sustancias dotadas de propiedades manifiestas u ocultas, de cuya acción depende la generación de la especie metálica. También en este caso, como con los *Secreta Hermetis,* es posible intervenir en el proceso de generación de los metales mediante la aplicación de elíxires específicos que, gracias al control de la generación de las propiedades fisicoquímicas, permiten obtener el grado de perfección deseado. La teoría del elíxir expuesta en este tratado se basa en la doctrina de los cuatro espíritus fundamentales: la plata viva, el azufre, el arsénico y el amoniaco. Esta doctrina fue desarrollada en la tradición alquímica árabe, gracias a Rhazes, el primero en introducir la sal entre los primeros principios de la generación metálica (azufre, mercurio y sal). El *De perfecto magisterio,* además, contribuye a la difusión de ideas cosmológicas y temas herméticos, tales como la dinámica oculto-manifiesto de las cualidades primarias y el carácter femenino o masculino de los cuerpos, que no son conceptos pertenecientes a la obra de Rhazes y mucho menos a la de Aristóteles. A fin de conferir autoridad a dichas teorías, fruto de las principales líneas de investigación árabe, el *De perfecto magisterio* se atribuye a Aristóteles, máxima autoridad filosófica de la época.

El agua de vida

Véase también
Ciencia y tecnología “Avicena y la alquimia árabe”, p. 340; “Alquimia y mineralogía bizantinas”, p. 350.

ALQUIMIA Y MINERALOGÍA BIZANTINAS

ANDREA BERNARDONI

La alquimia bizantina del siglo XI se apuntala sobre una sólida tradición de recetarios que atestiguan la persistencia de una actividad de carácter práctico. Ésta se distingue principalmente por la erudición de las obras que la conforman y por el desarrollo de temas y teorías de naturaleza esotérica y mística originalmente planteados por Zósimo de Panópolis y Esteban de Alejandría. En esta doble perspectiva, al mismo tiempo práctica y erudita, se coloca la obra de Miguel Pselo.

UN ALQUIMISTA DE BIBLIOTECA

Perfectamente alineada con la tradición erudita que deriva de Zósimo (siglos III/IV) y Esteban de Alejandría (550/555-622), la obra de Miguel Pselo, un tratado sobre la transmutación titulado *Crisopea,* se presenta como un ejercicio literario realizado para satisfacer la curiosidad del patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario (*ca.* 1000-1058). Pselo, que vive entre 1018 y una fecha que puede estar entre 1078 y 1097, es ciertamente el personaje más destacado en el plano cultural de la segunda fase del llamado *Humanismo bizantino,* periodo que va desde el final de la dinastía macedonia hasta la consolidación de los Comneno. Pselo es un estudioso de múltiples intereses, erudito de la cultura clásica y dotado de un sobresaliente sentido filosófico y una gran capacidad de enseñanza, vivamente interesado en las ciencias naturales. Dedicado a la alquimia, se propone comprender el grado de cientificidad de ésta a través de una aproximación de tipo teórico, con la que intenta determinar las causas de la transformación de los metales. Pselo busca estas causas en la filosofía natural e identifica el fundamento racional de la transmutación de las sustancias en la teoría aristotélica de los elementos. En el tratado sobre la *Crisopea* se explican algunas recetas alquímicas para la multiplicación y fabricación del oro artificial, síntoma del interés de Pselo también por los resultados prácticos de este arte. Una de las recetas indica la mezcla de arena, plata y plomo mediante la trituración, la imbibición con ácidos y la fusión. Otra receta contempla un número mayor de

En busca de las causas

ingredientes (sandáraca, vitriolo azul, oropimente, azufre, cinabrio, etc.) que, una vez triturados y cocidos, producen una pasta que, pasada por el crisol con plata, da como resultado oro. En otra receta también se requiere el uso de la magnesia blanca, una sustancia que en la tradición alquímica bizantina asume un valor cósmico y simbólico; para Pselo, por el contrario, representa sólo un ingrediente más en el proceso de producción de oro. En el mismo libro, Pselo distingue entre reproducción del oro y transmutación de las otras especies metálicas en oro. Para el primer caso reporta una serie de recetas claras, con miras a la reproducción de las cualidades superficiales del oro; en el segundo, como se trata de un cambio esencial de las sustancias metálicas, adopta un lenguaje hermético que envuelve las descripciones de los procesos técnicos en un contexto simbólico-mitológico. Por ejemplo, Pselo recurre a la figura de Afrodita para indicar el cobre, metal básico para la transmutación, y pone claramente la iniciación mistérica como requisito indispensable para comprender los secretos de la transmutación.

En general, de una lectura de la *Crisopea* se observa con claridad cómo la búsqueda alquímica se asociaba con la especulación filosófico-religiosa y mística de origen gnóstico, lo que da origen a una tendencia posteriormente recuperada y aplicada por los alquimistas del Renacimiento.

La mineralogía de compilación

Aparte del estudio de los metales según una visión alquímica, Pselo redacta algunos textos de mineralogía enfocados en una labor de compilación, fruto de sus amplias lecturas. En ellos, pese a que se detecta algún eco de tipo hermético, el autor intenta excluir toda referencia a la alquimia. La obra principal dedicada a los minerales es el *De lapidum virtutibus,* escrito tras su salida del monasterio del Monte Athos, en 1055. El texto está escrito a manera de carta, dirigida probablemente a Miguel Cerulario. A través de ella expone conceptos de mineralogía muy eruditos y sabidos de memoria; hay especial interés en las piedras preciosas como objeto de exhibición y por sus propiedades médicas. Una de las fuentes principales del *De lapidum virtutibus,* admitida por el mismo Pselo, es el astrólogo Teucro de Babilonia (siglo I), quien describe algunos materiales artificiales derivados del tratamiento de minerales, como el nitro, el litargirio, la sandáraca y el alumbre, de los que es posible producir piedras artificiales, como el jacinto, la sardónice y la esmeralda. Noticias sobre minerales similares a los del *De lapidum virtutibus* se encuentran también en una carta de Pselo dedicada a un tal Constantino, sobrino de Miguel Cerulario. Allí, con especial atención a temas de corte geológico y meteorológico —como terremotos, cometas y truenos—, el estudioso llega a la conclusión de que los reinos animal, vegetal y mineral tienen fuerzas en común, pero éstas no son claras ni son comprendidas por todos.

Aunque no es simple identificar las fuentes de la cultura mineralógica de Pselo, en su reflexión tienen un papel muy importante los autores clásicos del periodo grecorromano, en particular un cierto Jenócrates, del que sabemos que fue una fuente también para la mineralogía de Plinio.

Al contrario de lo que sucede con su obra filosófica, la mineralogía de Pselo no parece tener influencia ni en la ciencia de la época ni en la posterior. Por lo que sabemos, el *De lapidum virtutibus* circuló muy poco, y sólo en la ciudad de Constantinopla. Como muestra su total ausencia de referencias en el catálogo de gemología de Teodoro Meliteniota (siglo XIV), donde se describen 224 gemas, la obra de Pselo no parece haber dejado huella en las obras sucesivas; solamente hasta 1636 el nombre del científico y filósofo bizantino aparece escrito, en calidad de autoridad antigua, en el manual de gemología de Anselmo de Boot, para luego volver a caer en el olvido.

Véase también

Ciencia y tecnología "Avicena y la alquimia árabe", p. 340; "La recepción de la alquimia árabe en Occidente", p. 345; "Ciencia y tecnología en China", p. 378.

LA TRADICIÓN DE RECETARIOS Y LIBROS DE OFICIO

ANDREA BERNARDONI

Entre los siglos X y XII, en los monasterios benedictinos un gran respeto por el valor del trabajo origina la redacción de nuevos recetarios y libros de oficio, en los que se recogen las recetas provenientes de la tradición bizantina y romana. Además de éstos, comienzan a hallar su espacio los nuevos descubrimientos originarios del norte de Europa, así como algunos ecos de la tradición alquímica árabe.

EL RECETARIO DE HERACLIO

Junto a las copias del *Mappae clavicula,* un recetario del siglo VIII, entre los siglos X y XII aparecen otros dos tratados dedicados a las artes mecánicas, destinados, especialmente el segundo, a tener un éxito enorme. El primero de éstos es el *De coloribus et artibus Romanorum,* atribuido a un cierto Heraclio, pero que, en realidad, es una obra de más de una mano, cuya redacción más antigua parece remontarse al siglo X. La dedicatoria a un genérico hermano en el prólogo permite insertar esta obra en el contexto de la cultura monástica. El tratado se compone de dos libros en verso, a su vez divididos

en 20 capítulos, y otro más en prosa, cuyo tema principal, como se especifica en el título, son las recetas para la preparación de los colores. La obra, sin embargo, se presenta como un tratado de amplio aliento sobre las artes, en el que se resuelven problemas técnicos relativos a la limpieza de las gemas, el corte de los cristales y el repujado del cobre. Heraclio hace énfasis en su propia destreza en las labores manuales y subraya la superioridad técnica de su tiempo respecto a la época romana, pues afirma que el conocimiento técnico de los modernos no es una herencia romana sino un don otorgado directamente por Dios. De Heraclio no poseemos ninguna información biográfica; las únicas noticias sobre su formación se pueden deducir de su obra, en la que es patente que algunas recetas y datos relativos a piedras y minerales están tomados de la *Naturalis historia* de Plinio *el Viejo* (24/24-79), del *De architectura* de Vitrubio (siglo I a.C.) y de los *Ethimologicarum libri sive Origines* de san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636). Las recetas que Heraclio propone son similares a las del *Mappae clavicula*, que es un producto de los *scriptoria* monásticos en el que quedó eternizada la información de un manuscrito anterior que seguramente se usaba en un contexto de talleres artesanales, del que ahora no sabemos nada. A su vez, la obra de Heraclio, pese a ser también fruto de los *scriptoria,* cambia las recetas de manera intencionada, pues el autor afirma que sus recetas son fruto de una selección y de una adecuación realizadas con base en su propia experiencia profesional de miniaturista de manuscritos. Esta reivindicación del valor "epistemológico" de la prueba empírica es ya una señal importante de que, después del siglo X, *scriptorium* y *laboratorium* muestran una reciprocidad inmediata.

Un tratado sobre las artes

Scriptorium *y* laboratorium

Respecto a obras como el *Mappae clavicula,* el libro de Heraclio intenta ir más allá del insuficiente alcance de los recetarios, esforzándose por ofrecer también información de carácter histórico-literario. Este intento por enriquecer un manual esencialmente operativo con historias y anécdotas ligadas al ejercicio de las *artes mechanicae* surge ya desde la elección de escribir la obra en verso, y es reafirmado con la inserción en el texto de algunas recetas de historias emblemáticas, como la del descubrimiento del vidrio tomada de Plinio, según la cual esta sustancia habría sido descubierta casualmente entre las cenizas del fuego por mercaderes fenicios, o bien, de episodios ocurridos a artesanos, como la historia de un vidriero a quien, para impedir la divulgación de la receta del cristal flexible, mandó decapitar el emperador Tiberio (42 a.C.-37 d.C.).

Teófilo y la revaloración cultural de la técnica

Otro tratado sobre las artes mecánicas es la *Diversarum artium schedula,* que por sus contenidos y exhaustividad de los temas abordados resulta con probabilidad la fuente más importante para el estudio de las técnicas en el si-

glo XII. Desafortunadamente, el manuscrito original se perdió y las copias más antiguas en nuestras manos no parecen ir más allá de la tercera generación, todas posiblemente hechas en la Alemania del siglo XII. Tampoco es posible afirmar con certeza la fecha de la primera redacción de la obra ni la identidad del autor, si bien en la copia más antigua (manuscrito 2527.V, Biblioteca Nacional de Viena) la paternidad de la obra se atribuye a un cierto Teófilo (*ca.* 1080-*post* 1125), presbítero, descrito como un monje benedictino. Con base en esta atribución, el historiador alemán Geburtstag von Hermann Degering identificó a Teófilo como un artesano de nombre Roger de Helmarshausen, en activo en torno al año 1100 en Colonia. Así pues, Teófilo sería un pseudónimo de origen bizantino, escogido quizá para subrayar la excelencia de las técnicas descritas en la obra. Este manuscrito representa el primer intento de un artesano por realizar un compendio de técnicas a partir de su propia experiencia en los talleres. En comparación con el *Mappae clavicula* y el *De coloribus et artibus Romanorum,* el contenido de la *Diversarum artium schedula* se caracteriza por su decidido carácter realista y la escrupulosa descripción de los procedimientos y los utensilios necesarios para la ejecución de un trabajo. La importancia de este manuscrito, más allá de la abundante información técnica, estriba en el valor positivo que se confiere a las artes en general. El trabajo del artista asume un valor incluso espiritual, ya que las obras de arte religioso son para el autor un modo de hacer palpable la magnificencia de Dios. Por ello, según Teófilo, los secretos de las artes deben divulgarse para permitir a los artesanos realizar obras maravillosas capaces de expresar la potencia y la belleza de Dios. En la ética benedictina del siglo XII el trabajo manual ya no se ve como una distracción que evita que los monjes caigan en las tentaciones de la vida "ociosa", sino como una actividad positiva que conjuga la *utilitas* del estar activo con la meditación sobre las novedades técnicas. Esta revaluación del trabajo manual en el plano religioso, moral y social se observa claramente en los prólogos que preceden a cada una de las tres secciones en que está dividida la *Diversarum artium schedula:* allí se plantea una relación entre actividad creadora del artesano y creación divina. Se trata de una fuente de excepcional rareza, en vista de que la clase social de los artesanos era en esencia analfabeta y no estaba habituada a registrar verbalmente sus conocimientos profesionales, los cuales, a lo más, transmitían bajo la forma de recetas o anotaciones breves, en muchos casos incomprensibles hoy en día. Para tener una fuente de la historia de las técnicas que supere a la *Diversarum artium schedula* en claridad y exhaustividad debemos esperar los tratados sobre las artes de los siglos XV y XVI, como el *Libro dell'arte,* de Cennino Cennini (siglos XIV/XV), de 1437, y el *De la pirotechnia,* de Vannoccio Biringuccio (*ca.* 1480-*ca.* 1540), de 1540. A pesar del fuerte desarrollo de las técnicas durante la tarda Edad Media y el Renacimiento y de la consolidación de una tradición literaria sobre las artes, la obra de Teófilo continúa siendo copiada hasta el siglo XIX.

Trabajo de taller y elevación espiritual

La primera parte de la *Diversarum artium schedula* es un manual para la preparación de los colores para pintar; allí se ofrecen consejos para mezclar los pigmentos y sobre el uso de éstos en varios tipos de superficie. Teófilo menciona algunos métodos para la aplicación de los colores, como el aceite de linaza, la clara y la yema de huevo, el agua de cal y ciertas resinas y jugos de origen vegetal. Además, se da información sobre la química de colores minerales, como el blanco de zinc, el minio, el cardenillo y el bermellón; también hay una descripción puntual de las técnicas para la preparación y aplicación de las láminas de oro y de la tinta de polvo de oro para la crisografía.

La producción de vidrio

La segunda parte está dedicada a la cristalería. Además de un nutrido recetario para la coloración del vidrio, se dedica mucho espacio a las técnicas para la producción de vitrales, vajillas y teselas de mosaico. Teófilo también ofrece una precisa descripción de los utensilios, incluida la que parece ser la primera descripción conocida de los tubos para hacer vidrio soplado.

Los metales

Finalmente, en la tercera parte Teófilo habla de las artes metalúrgicas. En primer lugar describe la preparación de los espacios para la fundición, la fragua y el laboratorio para el trabajo con metales preciosos, que debe realizarse —subraya el autor— en un ambiente separado de los dedicados al tratamiento de los metales base. También hay descripciones de numerosas herramientas, como el taladro, el torno, la trefiladora, las matrices mecánicas para los moldes, una máquina para la taracea de metales y muchos utensilios para la carpintería. Algunos capítulos se dedican a la preparación de las aleaciones metálicas y a las técnicas de fundición, incluida una pormenorizada descripción del proceso de fundición de campanas. Se presta mucha atención a las técnicas para detallar los metales preciosos, como la copelación y la cementación. Nunca, sin embargo, se aventura a dar una teoría sobre los metales y su origen mineral, con la excepción de un pasaje breve sobre el oro fluvial, en el que se afirma que los arenales de ciertos ríos son los lugares ideales para la formación del oro, materializado en forma de pepitas. Es muy interesante la descripción de las técnicas de fundición del cobre, en la que Teófilo menciona un proceso de separación del plomo que podría ser la primera referencia a la técnica de la licuefacción, en general considerada una invención posterior. Teófilo también menciona algunas aleaciones (estaño con plomo, cobre con plata y cobre con oro) empleadas en las soldaduras fuertes en orfebrería.

Véase también

Historia “La expansión de la manufactura y los gremios”, p. 168; “La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios)”, p. 180; “La instrucción y los nuevos centros de cultura”, p. 219; “La vida cotidiana”, p. 245.

Ciencia y tecnología “Magia y remedios mágicos”, p. 385.

Innovaciones, descubrimientos e inventos

LA REVOLUCIÓN AGRÍCOLA

Giovanni Di Pasquale

Entre la Alta Edad Media y el siglo XI se introducen, entre las técnicas de la agricultura, muchos elementos que serán la base para la revolución agrícola de Occidente. Primera entre todas, la introducción de la rotación de cultivos permite elevar la producción, pero también el empleo de útiles sistemas de irrigación, nuevas técnicas para aprovechar mejor la fuerza de los animales y la evolución del arado dan lugar a una multiplicación de las cosechas, acompañada por una drástica reducción del tiempo de trabajo del hombre.

La rotación de cultivos

La inversión en los campos se limita en general a la adquisición de tierras, no acompañada de un esfuerzo financiero para potenciar los medios técnicos de la producción agrícola, basada mayoritariamente en el trabajo humano. Sin embargo, entre la Alta Edad Media y el siglo XI se reciben y se ponen en uso los principales elementos sobre los que se funda la revolución agrícola de Occidente. La gran crisis desencadenada a raíz de las invasiones de los pueblos germánicos entre los siglos IV y VI había golpeado duramente a Occidente, que quedó ampliamente devastado, tal como atestiguaban las ruinas esparcidas por doquier. Los documentos de la época hablan acerca de poblaciones hambrientas que vagan por extensas zonas saqueadas e inutilizables; de bosques en expansión, al interior de los cuales encuentran reparo peligrosas fieras; de guerras, carestías y epidemias que empobrecieron ciudades y campos. Con el aproximarse del nuevo milenio, la población comienza a crecer; Italia y la Galia se recubren de iglesias; la tierra se trabaja con mayor provecho, continuación de una mejoría ya manifestada con la reforma de Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador desde el 800), cuando abadías y feudos alentaban la agricultura.

La lenta recuperación de la agricultura se apoya en la necesidad de resolver dos problemas principales: ofrecer sustento a la población y asegurar la supervivencia del ganado, del que el hombre se sirve ampliamente. Los cultivos

repetidos demasiadas veces seguidas agotan la tierra, mientras que los conocimientos técnicos en la materia parecen no poder ofrecer soluciones alternativas. Para permitir el reposo de las tierras aradas, la única práctica conocida propone abandonarlas a la vegetación espontánea por un cierto periodo. El ganado, por otra parte, tiene necesidad de pastizales y la hierba es con frecuencia insuficiente. En la zona mediterránea la alternancia de cultivos más difundida es la bienal: cada año se alternan los cereales y el barbecho, práctica únicamente posible si se posee una superficie suficientemente grande para garantizar esta sucesión. En el norte de Europa, a su vez, se comienza a hacer uso de un sistema de rotación diferente, más complejo, basado en una atenta selección de las plantas.

Rotación bienal o trienal

Se organiza en tres tiempos: en el mismo terreno se suceden, sin pausa, los cereales de invierno, sembrados en el otoño del primer año; en el segundo año, los cereales de primavera y las legumbres; en el tercero, el barbecho. En consecuencia, sólo un tercio del terreno cultivado se deja descansar cada año. Los documentos no dicen dónde apareció por vez primera esta práctica, tan extraña a las técnicas del Mediterráneo. Las noticias literarias más antiguas mencionan la Galia del norte o el Loira en el siglo IX, pero no es posible concluir que alguien ya había experimentado con este revolucionario modo de trabajar la tierra. Con el tiempo, la rotación trienal se difunde hasta que convive con el sistema tradicional, que continuará practicándose en las regiones bañadas por el Mediterráneo. Con la rotación trienal, que introduce una nueva relación en el ciclo siembra-trabajo, las cosechas se multiplican. Cultivos a base de legumbres y fibras ofrecen una alimentación suficiente a los trabajadores, cuyos terrenos ahora producen arroz, cebada, habas, lentejas, espinacas y muchas otras especies, beneficiadas del empleo de útiles sistemas de irrigación. Además de la canalización del agua, la Edad Media había olvidado el uso de máquinas fundamentales en la Antigüedad, como la noria, la rueda con baldes a lo largo de su circunferencia, parcialmente hundida en un curso de agua y accionada por la corriente, y el tornillo de Arquímedes, usado especialmente en las regiones de África del Norte y en la península ibérica.

La tecnología aplicada a la fuerza de los animales y la evolución del arado

A pesar de estos avances, la producción agrícola aún está frenada a causa de la insuficiencia de los medios técnicos, diversificados según la región, el clima, el tipo de suelo y los cultivos. Es escasa la fuerza de trabajo y pocos los animales; los de tiro están enyugados de manera poco funcional y, además, el abono es raro. Sin embargo, también en este sector aparecen las señales de una nueva y mejor relación con la tierra, basada en la difusión de algunos felices descubrimientos.

En los márgenes de los bosques se conquistan franjas de terreno cultivable, la leña para los hornos y forjas, además de carbón. Ramas y troncos ofrecen madera para la construcción, de nueva cuenta material favorito para las edificaciones; también de madera son los instrumentos y las antorchas para alumbrar. Habituados a no usar el metal, estos hombres encuentran un equilibrio con el ambiente que los rodea, premisa para una nueva época que comienza a manifestarse hacia el siglo X, cuando en algunas partes de Occidente se dan innovaciones técnicas predestinadas a tener un impacto extraordinario en la economía de la Edad Media. El caballo, desde tiempos antiquísimos compañero del hombre en diversas actividades, ahora es empleado de una manera que aprovecha toda su fuerza, causa de un notorio incremento en la productividad en comparación con las épocas precedentes, cuando el sistema de bridas comprimía la tráquea del animal, incapacitado por ello para rendir al máximo. Entre la segunda mitad del siglo X y el XII se difunde el nuevo tipo de collera con tirantes apoyada en la espalda del caballo, posibilitado ahora para avanzar y tirar con toda su fuerza. En efecto, la presión del tiro pasa de la espalda del animal a los huesos, de manera que los músculos quedan libres. De este modo, el caballo se emplea en un trabajo que hasta entonces era exclusivo de los bueyes, más lentos y torpes. En el curso del siglo IX se habían introducido también la silla de tipo moderno y las herraduras, en sustitución del vendaje que anteriormente cubría las pezuñas del animal. De enorme importancia también será el uso generalizado de los estribos; pese a que con probabilidad nunca figuraron en la literatura, también éstos tuvieron su relevancia en la historia de la humanidad. Posiblemente fue Bizancio, en el siglo VIII, el lugar por donde entró esta invención en Occidente, poco después de su creación en las llanuras de Asia.

La importancia del caballo

Con los estribos, el freno y las herraduras fijas con clavos a la pezuña, el caballo está en condiciones de moverse de manera más eficaz, transformado en una poderosa máquina de trabajo que libera al hombre de actividades pesadas como arar, ahora terminada más velozmente que con los bueyes. Además, algunas miniaturas pertenecientes al periodo del año 1000 muestran caballos de tiro en fila vertical, solución aún más eficaz que el paso en línea horizontal. En materia militar, los francos de Carlos Martel (684-741) habían comprendido bien la utilidad de los estribos, gracias a los que se funda una nueva forma de combatir, basada en el impacto frontal del caballo: hombre y caballo pasan a constituir una sola unidad, poderosa por la energía desbocada de la bestia, una verdadera máquina de guerra que hará ver sus efectos en el campo de batalla.

Gracias a una serie de modificaciones al esquema básico, también el arado evoluciona hacia una tipología cada vez más mecanizada. Ligero y hecho de piezas embonadas de manera simple, el arado de la Antigüedad era arrastrado por un hombre y removía la tierra sin revolverla. De fundamental importancia, su difusión en el mundo antiguo permitió por vez primera al

campesino aplicar a la tierra una fuerza transmitida por un utensilio que realizaba el trabajo. En su forma más simple, un palo grueso, oportunamente trabajado, al surcar la tierra dejaba una línea excavada, pero no mezclada. Como no era adecuado para todos los tipos de suelo, este arado se modifica a fin de poder trabajar con éxito los terrenos más densos y húmedos del norte de Europa. Tras llegar a los pueblos eslavos del Oriente, el arado pesado, de fabricación y uso costosos, entra en funciones en el siglo VII en la zona del Rin y contribuye a la recuperación económica registrada bajo los francos. En el siglo IX los vikingos lo llevan consigo en su expansión por Inglaterra y Normandía; a partir del siglo X es utilizado ampliamente.

Evolución del arado

Provisto de tres elementos extras al esquema de base, este arado está equipado de una cuchilla pesada sobre el timón que sirve para cortar verticalmente la tierra; una reja, perpendicular a la cuchilla, que abre el surco en sentido horizontal, y una vertedera, que voltea y pulveriza la tierra. Unido al caballo, agiliza el trabajo del campesino, que puede ahora realizar varias operaciones en una sola: la tierra se remueve, revuelve y pulveriza. Así pues, se puede eliminar la arada cruzada, inevitable con el arado simple, y cultivar una superficie mayor en un tiempo menor. La difusión total de este dispositivo ocurre después del año 1000, cuando las modificaciones al esquema básico son acogidas por doquier.

La contribución de la ciencia árabe

En cuanto al Oriente, la agricultura se beneficia ampliamente del desarrollo tecnológico del mundo islámico. Entre las más significativas adquisiciones técnicas, debemos considerar la construcción de grandes y eficaces sistemas de irrigación en Asia Menor, en África del Norte y en España. El desarrollo de estos conocimientos tiene lugar en la obra de Ibn al-Awwam, un sabio árabe que vivió en Sevilla hacia la mitad del siglo XII, autor de uno de los textos más importantes de la literatura agronómica de toda la Edad Media. El título original, *Libro del oficio del campesino*, se transformará en *Libro de la agricultura*. El autor, que se inspira sobre todo en la obra de Columela (siglo I), efectúa una ambiciosa labor de síntesis de toda la literatura agronómica existente, mediante la consulta de numerosísimas fuentes puntualmente citadas, entre las que figuran Aristóteles, Demócrito e Hipócrates. La exposición privilegia la problemática de los cultivos típicos del sur del Mediterráneo. Es de particular interés la clasificación de los suelos, que arroja luz sobre la variedad de los terrenos que los árabes trabajaban con instrumentos, dispositivos y técnicas diversas.

Los secretos de la agronomía árabe

En la obra de Ibn al-Awwam, el pequeño arado usado por los romanos en los terrenos arenosos comparte espacio con el arado pesado, más apto para los terrenos arcillosos. Es interesante la parte dedicada a la irrigación, enfren-

tada a profundas consideraciones sobre la mecánica de los fluidos y abundantes menciones a la tecnología que la ciencia árabe desarrollaba entonces, gracias a las investigaciones que habían arrojado resultados óptimos.

Sistemas de irrigación

Efectivamente, el estudio de los textos de la tradición de la neumática helenística había sido actualizado con una detallada descripción de fuentes, juegos de agua para jardines y aparatos hidráulicos, en el desarrollo de los cuales los árabes fueron por mucho tiempo maestros inigualables.

Véase también
Historia "La extensión de las tierras de cultivo y la economía rural", p. 150.
Ciencia y tecnología "Nuevas fuentes de energía para el trabajo", p. 360; "La ciudad y la técnica", p. 364; "La reflexión sobre las artes mecánicas", p. 366.

NUEVAS FUENTES DE ENERGÍA PARA EL TRABAJO

GIOVANNI DI PASQUALE

Conocido desde la Antigüedad, el molino se comienza a usar ampliamente en la Edad Media hasta volverse símbolo de la mecanización del trabajo. Los continuos perfeccionamientos técnicos permitirán el empleo del molino en los más variados campos de aplicación: desde la fabricación de la cerveza hasta la del pergamino, lo que significa la liberación del hombre de las labores más pesadas.

LA DIFUSIÓN DEL MOLINO HIDRÁULICO

Desde el punto de vista de la tecnología mecánica, la Edad Media no modificó la clasificación de los antiguos fundada en cinco elementos básicos: leva, cuña, tornillo, cabrestante y polea, a los que se añade después el plano inclinado. En época helenística las diversas combinaciones de estos dispositivos son la base del esquema de todas las máquinas, cuyo funcionamiento depende del principio de la palanca y de la teoría de los círculos. En el Occidente medieval un cambio real ocurre gracias a una eficaz distinción entre las máquinas accionadas por el hombre y las que funcionan con otras fuentes de energía. Mediante una complementación a los mecanismos básicos de la tecnología helenística, los artesanos de la Edad Media ponen en marcha el proceso que llevará a una progresiva mecanización de los talleres del artífice.

Símbolo de esta revolución es el molino hidráulico. La Antigüedad ya conocía esta máquina, prevista por Antípatro de Tesalónica (s. I a.C.-s. I d.C.), quien celebraba la fuerza del agua que había liberado a las mujeres de la fatigosa tarea de la molienda.

Se trataba de un molino de rueda vertical, presumiblemente como el que vio y describió Estrabón (*ca.* 63 a.C.-*post* 21 d.C.) en el palacio real de Mitrídates (siglos II-I a.C.), en Cabira, en el Ponto. Hay otro molino más antiguo: se trata de una construcción de madera colocada a caballo sobre un pequeño río; éste hacía girar una rueda horizontal, cuyo eje ponía en movimiento la muela. El molino que describe Vitrubio (siglo I) en el décimo libro del *De architectura* era del tipo de rueda vertical, pero para funcionar necesitaba un engranaje, a diferencia del anterior: la rueda externa está unida a un eje horizontal que va a terminar dentro del molino, por debajo de éste. Este árbol motor tiene una segunda rueda dentada, la catalina, que embona en una linterna, formada por dos discos de madera unidos por maderos. La dupla formada por la catalina y la linterna transmite el movimiento rotatorio del plano vertical de la rueda al horizontal de la muela del molino, lo que permite también una mayor velocidad. Aparentemente más complicado de construir, el molino de rueda vertical ofrece la ventaja de poder recibir el empuje del agua desde lo alto, desde un nivel medio o incluso desde abajo. Las paletas, derechas, curvas o incluso oblicuas, pueden ser de número y dimensiones variables, tanto como la rueda que las lleva. La construcción más significativa de este tipo es el complejo de Barbegal, próximo a Arlés, de época tardoantigua: el agua llegaba gracias a un acueducto, desde donde pasaba a dos canales que alimentaban dos filas paralelas de ocho ruedas cada una. El desnivel era de más de 18 metros, con una inclinación de 30 grados. Cada muela molía entre 150 y 200 kilos de grano por hora. Se trata de cifras de proporciones industriales, pero no deben hacernos olvidar que en ese tiempo también existían molinos accionados por animales o incluso por esclavos.

La Alta Edad Medad no olvida esta máquina. En Roma había molinos sobre el Janículo, accionados por el agua del acueducto de Trajano (53-117, emperador desde el año 98). Estaban aún en funciones en 537, cuando los ostrogodos ponen bajo asedio a Belisario (*ca.* 500-565). Cuentan las crónicas que, cuando los molinos quedaron inutilizables, los técnicos de Belisario transportaron engranajes y muelas a una orilla del Tíber; allí ataron entre sí dos barcos y pusieron en medio la rueda a manera de molino flotante, ejemplo de un tipo de molino destinado a tener enorme éxito en todos los ríos de Europa.

Difundido a buena velocidad, el molino de agua se convierte en una de las señales características del paso hacia la Edad Media. En la zona de Ruan, en el siglo XIII, sabemos que había cerca de 200 molinos; el *Domesday Book,* una especie de censo redactado en la época de Guillermo I (*ca.* 1027-1087,

rey desde 1066), refiere que para el año 1086 había 5 624 molinos en Inglaterra, mayoritariamente concentrados a lo largo de los ríos Trent y Severn.

Aunque pertenece al siglo XIII, el documento en el que san Bernardo (1090-1153) describe los múltiples empleos del agua en el monasterio de Clairvaux (*Descriptio Monasterii Clarae vallis,* Migne, *Patrologia Latina,* CLXXXV, col. 570-571) arroja luz sobre el nivel de mecanización del trabajo: el río irrigaba los campos y permitía la manutención de los criaderos. Oportunamente desviado hacia la parte del monasterio donde se encontraban los talleres, el río ponía en movimiento la rueda del molino y, con ello, hacía funcionar las máquinas para la producción de cerveza, los batanes, las curtidurías y otros mecanismos, para luego salir del monasterio cargado con los desechos de estas actividades.

Ingeniosos sistemas en Claraval

Gracias a fundamentales cambios técnicos, el movimiento circular del molino se transforma en un movimiento alternante. De este modo, la energía del agua se emplea no sólo para la molienda de los cereales, sino también para actividades como abatanar telas, producir cerveza, reducir a polvo la corteza del roble, forjar hierro y fabricar pergamino. Desde un punto de vista técnico, la mejoría está en la leva, mecanismo gracias al cual, en la labor del herrero, el martillo se alzaba y caía sobre el yunque, es decir, el movimiento circular original se transformaba en uno alternante. Probablemente la Antigüedad tardía ya conocía la leva, presente en la serrería de mármol accionada por la corriente del Mosela que describió Ausonio (*ca.* 310-*post* 393) en el poema homónimo del río. Es precisamente en este periodo cuando la leva entra en el uso común, lo que lleva a la mecanización de una serie de actividades antes realizadas por la fuerza humana.

Los molinos de recirculación y de viento

Gracias al inteligente uso de la energía hidráulica, la naturaleza alivia al hombre de los trabajos pesados, ahora asignados a la técnica. Justamente la confianza en la técnica es la base del proyecto de los primeros molinos de marea, también llamados "de recirculación".

Para funcionar debían instalarse en zonas de una configuración tal que permitiera el aprovechamiento del fenómeno de la marea. Un área particularmente propicia para esto era la laguna de Venecia, donde los primeros molinos de recirculación se construyeron ya en torno al año 1000. Girolamo Zanetti (*Dell'origine di alcune arti principali appresso i Veneziani,* 1758) recuerda los *acquimoli* venecianos: molinos construidos sobre islas situadas entre dos bajíos a fin de aprovechar la alta y la baja marea. De este tipo era también uno de los molinos mencionados en el *Domesday Book,* situado en la entrada del puerto de Dover. Construidos en abundancia en las costas del Atlántico, los molinos de marea se ponían en marcha con el

Molinos de marea

auxilio de diques para cerrar la ensenada adonde llegaba el agua; cuando la cuenca se llenaba, el dique se cerraba, de modo que la marea descendiente accionaba las ruedas.

Queda por explicar, por último, el molino de viento. El viento, en la Antigüedad clásica, parece haber sido aprovechado exclusivamente como fuente de energía para las embarcaciones. Es verdad que Herón de Alejandría, hacia la mitad del siglo I, imagina y describe la construcción de un pequeño molino que, puesto en marcha gracias al viento, hace sonar un órgano, pero parece que esta invención no fue llevada a la realidad.

Antes del final del siglo XII, el molino de viento comienza a construirse en Gran Bretaña, Portugal, Flandes, Provenza y en el norte de Francia. En comparación con el molino de agua, del que probablemente deriva, el molino de viento presupone una diversa concepción en la mente de los constructores. Del de agua se mantiene la pareja de la volandera y la catalina que embona con la linterna, pero ahora la volandera es empujada desde lo alto. La rueda de paletas oblicuas representa el modelo: las cuatro aspas giran por la acción del viento sólo si están en esa posición respecto al plano. Ya que la intensidad del viento varía, las aspas se cubrían con lonas para ampliar su superficie, según las condiciones meteorológicas, tal y como hacían los marineros con las velas de los barcos. Pero también se debía idear un remedio para los repentinos cambios en la velocidad del viento. El molino de viento surge con un esquema muy simple, que calca de alguna manera el tipo más antiguo de molino de agua: la cabina de madera con las aspas está montada sobre una estructura robusta, pero capaz de rotar, gracias a un grueso madero, llamado gobierno, fijo al exterior del edificio. El molinero, moviendo este madero, a imitación del timón de codaste, desde hacía poco introducido en la navegación, lograba orientar las aspas según la necesidad. Visto como un todo, el molino de viento es una obra de carpintería de estructura simple y funcional que evolucionará con algunas variantes. A finales del siglo XIII surgirá el molino en forma de torre, con las muelas posicionadas dentro de una construcción cilíndrica en piedra, de techo cónico. Éstas son las dos formas básicas del molino de viento, a partir de las cuales se introducirán posteriores variantes regionales, pero no cambiarán los principios que determinan su funcionamiento.

Molinos de viento

Véase también

Ciencia y tecnología "La revolución agrícola", p. 356; "La ciudad y la técnica", p. 364; "La reflexión sobre las artes mecánicas", p. 366.

LA CIUDAD Y LA TÉCNICA

GIOVANNI DI PASQUALE

El florecimiento de catedrales en todo el Occidente trae consigo la introducción de innovaciones técnicas y arquitectónicas, señal del surgimiento de la figura del arquitecto, artífice de un nuevo modo de organizar el trabajo. Las ciudades donde se erigen las catedrales se convierten en importantes centros de estudio y de reunión para los sabios de la época.

LA "CRUZADA DE LAS CATEDRALES"

La principal marca característica de muchas ciudades del Occidente europeo, en el curso del siglo XII, es la catedral. Las catedrales góticas tienen sus raíces en la fe religiosa y en la devoción por la Virgen, pero dependen de la expansión comercial y de la aparición de nuevos ricos en la sociedad. La Iglesia implanta en la conciencia de los feligreses la idea de que las ganancias tienen un valor negativo y convence de ello a banqueros, cambistas y comerciantes, a fin de afrontar mejor la vida ultraterrena, de liberarse de las riquezas ofreciéndolas en obras pías, justo como la construcción de catedrales.

Las excepcionales dimensiones de las catedrales construidas a partir del siglo XI son el resultado de una nueva reflexión que se concreta en la introducción de innovaciones arquitectónicas absolutas y osadas para la época. La tecnología mecánica se apoya en buena medida en el empleo de máquinas en uso desde la Antigüedad y los elementos básicos de la nueva arquitectura ya eran conocidos: el arco ojival, la bóveda nervada, el arbotante y los pilares compuestos ahora se utilizan de manera innovadora; el empleo combinado de estos elementos revela nuevas posibilidades de increíble audacia en la planificación de las catedrales.

La "Cruzada de las catedrales", como fue definida, alimenta un entusiasmo colectivo que se traduce en la realización de edificios cada vez más altos. Notre Dame de París, con sus 35 metros de altura, dejaba atónito a cualquiera que la mirara; pero en 1194 Chartres llega a los 36.5 metros, medida superada en los años siguientes por las catedrales de Reims y Amiens, esta última de poco más de 42 metros. La estabilidad del edificio ahora depende de la distribución del peso, no sobre muros de carga, sino sobre determinados puntos de la construcción: los pilares, reforzados para recibir el empuje de las cargas superiores. En los muros más delgados se abren amplias ventanas en las que se colocan refinados productos de cristalería. Si las primeras señales del nuevo estilo aparecen en la catedral de Durham,

Catedrales cada vez más altas

en Inglaterra, el edificio que representa el primer ejemplo completo es la basílica de Saint-Denis, en las cercanías de París, realizada entre 1132 y 1144 por iniciativa del abad Suger (1081-1151). En Sens, Noyon, Laon, Notre Dame de París, Burges, Chartres, Ruan, Reims, Amiens y Beauvais, entre 1133 y 1220, se erigen catedrales cada una más laboriosa que la anterior. El protagonista absoluto de esta actividad es el arquitecto, artífice de un nuevo modo de diseñar el edificio y de dirigir a los empleados de la obra. El trabajo de escultores, picapedreros, vidrieros y herreros es coordinado por el arquitecto, no sólo experto en construcción, sino también hábil en el diseño de la planta del edificio y en la proyección de las máquinas que se necesitarán. No es casualidad que se remonte a 1086 la primera mención literaria del término *ingeniator* (R. Latham, *Revised Medieval Latin Word-List,* Londres, 1965, *s. v. ingenium*), que se adapta bien para definir a los arquitectos, artistas e ingenieros que en el lapso de un siglo dejarán en Europa una huella evidente de su extraordinaria capacidad. *Ingenia* se consideran las actividades del hombre en las que, a través de la geometría y las matemáticas, se identifican las normas que regulan el trabajo efectuado en dicha materia. Madera y piedra deben obedecer precisas normas racionales dentro de un paradigma de la técnica asociado con la construcción.

Los nuevos ingeniator

El hombre: el artesano que crea y transforma

En el corazón de la ciudad, la catedral aloja hombres doctos en religión que se dedican al estudio de los clásicos mediante una original interpretación. Es sintomática la obra realizada por los clérigos de Chartres, quienes ofrecen una nueva visión de la cultura que atravesará todo el siglo XII. En la biblioteca de Chartres figuran textos de diversas disciplinas, como medicina, astronomía, astrología, además —naturalmente— de obras filosóficas con sus respectivos comentarios. Aquí se detienen personas como Herman de Carintia (siglo XII), traductor de Claudio Ptolomeo (siglo II), y Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146), quien exalta la ciencia islámica por encima de los escasos conocimiento de los cristianos en ese campo.

Con el hombre al centro de sus reflexiones, los sabios de Chartres ven la cultura como una construcción humana. Las obras de los antiguos son el punto de partida de esta construcción, el elemento base para ir más allá; es éste el concepto que expresa Bernardo de Chartres (*fl.* en las primeras décadas del siglo XII) —que transmitió Juan de Salisbury (1110-1180) en el *Metalogicon,* 3, 4—, quien define como "enanos a hombros de gigantes" a los doctos de su época. Los antiguos sabios, deseosos de aprender, tal como Alejandro Magno (356-323 a.C.), que se aventuró más allá de las tierras conocidas por curiosidad y no por el deseo de poder, o como Virgilio (70-19 a.C.), explorador de lo que está más allá de la vida, representan

El valor de la búsqueda continua

el modelo de imitación que debe ser superado, ahora como protagonistas de una búsqueda más autónoma en materia filosófica y científica. Como la catedral gótica, la cultura debe construirse paso a paso a través de la *ratio*. Expresión de este nuevo saber es la teoría física que, a partir del *Timeo* de Platón (428/427-348/347 a.C.) y del *De natura deorum* de Cicerón (106-43 a.C.), encuadra los conocimientos sobre la naturaleza en medio de un proceso de paciente construcción, dirigida por una serie de artífices colocados entre Dios y la materia. La unidad de este mensaje se capta también en el repertorio decorativo: entre las estatuas que ornan el portal derecho de la fachada de la catedral de Chartres están dos personajes inclinados bajo el peso de otras figuras: Aristóteles (384-322 a.C.), que soporta sobre los hombros a la Lógica, y Pitágoras (siglo VI a.C.), quien sostiene a la Música. Es posible que esta imagen fuera sugerida al escultor por los mismos maestros de la escuela que allí floreció en el siglo XII. En el pórtico septentrional un personaje de nombre Magus representa el saber hermético, los conocimientos de astrología y alquimia; en el portal sur se encuentra también la Arquitectura, en la figura de un hombre que tiene en mano un instrumento para medir y un compás; junto a él hay un pintor. Luego están los oficios abarcados bajo las artes mecánicas que acompañan a las ciencias: metalurgia, agricultura y ganadería demuestran que el estudio y el trabajo tienen la tarea de indicar al hombre el camino hacia el conocimiento verdadero, completado sólo a través de la filosofía y la teología.

Por otra parte, el universo que Dios creó parece reflejarse en las actividades laborales de la ciudad medieval; en ellas, el intelectual ve el reflejo de la obra del Señor. En el *Liber de aedificio*, de Gerhoch de Reichersberg (1093-1169), se habla de la ciudad medieval como un gran taller, similar al laboratorio del universo creado por Dios. En un escenario en el que todo es obra del Creador y de la naturaleza, el hombre artesano crea y transforma.

Véase también
Historia "La extensión de las tierras de cultivo y la economía rural", p. 150.
Ciencia y tecnología "La revolución agrícola", p. 356; "Nuevas fuentes de energía para el trabajo", p. 360; "La reflexión sobre las artes mecánicas", p. 366.

LA REFLEXIÓN SOBRE LAS ARTES MECÁNICAS

GIOVANNI DI PASQUALE

El interés por las artes mecánicas se intensifica particularmente gracias al monje benedictino Teófilo, a Hugo de San Víctor, a Honorio de Autun y al filósofo español Domingo Gundisalvo, quienes originan un debate

filosófico sobre la importancia de los saberes técnicos. Este debate, no obstante, no tendrá repercusiones tangibles en la investigación filosófica y científica, aún demasiado dependiente del estudio de los textos.

Las contribuciones de Teófilo, Hugo de San Víctor y Honorio de Autun

La nueva visión sobre el trabajo del hombre dentro de la obra del Creador requiere de un espacio para los nuevos saberes, tan bien representados en la ciudad medieval. La enseñanza oficial impartida en las escuelas eclesiásticas tenía por base las siete artes liberales, a las que progresivamente se añadieron las ciencias naturales y las artes mecánicas. El interés por estas últimas es un claro testimonio de la posibilidad de enfrentar la realidad también de una manera empírica. Por otra parte, la entrada de los textos griegos y árabes en Occidente introduce un cambio en el panorama cultural, mientras que la circulación de la obra de Aristóteles (384-322 a.C.) alimenta en los estudiosos una visión del mundo libre de la tradición cristiana de las revelaciones.

Bajo el pseudónimo de Teófilo (*ca.* 1080-*post* 1125), un monje benedictino escribe, en un fecha imprecisa que va de 1100 a 1125, una obra dividida en tres partes intitulada *Diversarum artium schedula*. Con base en su mucha experiencia personal, Teófilo resume los principios de la pintura y de la miniatura, del arte de la vidriería, muy en boga en la época, y de la orfebrería. El monje no se apoya sólo en la experiencia directa, sino que toma información conservada en recetas antiguas. Como fondo para toda la obra, está la exaltación del trabajo práctico insertada en una sincera alabanza al Señor. El trabajo resulta ser una operación necesaria, según Teófilo, convencido de que la labor manual, con todas las técnicas de las que es posible resumir los avances, proviene de la inteligencia de Adán, de la que Dios lo dotó. De este modo, Teófilo subraya el carácter progresivo de la técnica, un conocimiento capaz de crecer de generación en generación gracias a las continuas experiencias de hombres hábiles en la síntesis de las nociones fundamentales dentro de un sistema racional. Así, el autor considera las técnicas como un don para las generaciones futuras. Profundo conocedor de los clásicos, el monje benedictino adopta la postura de todos los que, como Posidonio (*ca.* 135-*ca.* 50 a.C.), Lucrecio (*ca.* 99-55/54 a.C.) y Vitrubio (siglo I a.C.), habían visto en la habilidad técnica la condición necesaria, no solamente para la supervivencia, sino incluso para conducir un estilo de vida civilizado. Al reelaborar el pensamiento de los clásicos a través de la mediación de las Sagradas Escrituras, Teófilo recuerda que el buen técnico, para ser tal, debe poseer los siete dones del Espíritu Santo: sabiduría, inteligencia, prudencia, fuerza, ciencia, piedad y temor a Dios.

Técnica del hombre y dones de Dios

Un interesante sistema configurado en la combinación de ciencia y artes se propone, en la primera mitad del siglo XII, Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), director de la homónima escuela en París. Hugo considera que el conocimiento de la naturaleza es el medio para llegar a Dios. En este camino, las técnicas, en cuanto imitación de la naturaleza, son imprescindibles para alcanzar el objetivo final: el conocimiento de Dios. En el *Didascalion* (1120) Hugo divide la filosofía en cuatro partes: teorética, práctica, mecánica y lógica (2-1; 3-1). Elevada al mismo nivel que las disciplinas más importantes, la filosofía mecánica plantea el conocimiento de siete ciencias, divididas en dos grupos de tres y cuatro disciplinas: tejido, armamento (incluida aquí la arquitectura) y metalurgia, por una parte; agricultura, cacería, medicina y artes escénicas, por la otra. Tomando el ejemplo de san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), Hugo valora la forma activa del trabajo, útil para acercar al hombre a la virtud necesaria para comprender el aspecto divino de la naturaleza. El todo se encuadra en una división entre arte y disciplina: el primero tiene como base la materia y se desarrolla mediante un procedimiento laboral; la disciplina, a su vez, representa la especulación científica.

El Didascalion

Honorio de Autun (?-*ca.* 1137), originario de Canterbury y monje en Ratisbona, es famoso especialmente por su comentario a la obra de Juan Escoto Eriúgena (810-880). Muy atento a la evolución de la ciencia y la técnica, identifica el camino del hombre hacia el conocimiento como un recorrido de aprendizaje dividido en etapas ordenadas con precisión: las primeras siete corresponden a las artes liberales; la octava, a la parte de la física que enseña a reconocer las virtudes existentes en las plantas, los animales y los minerales, y la novena, por último, corresponde a la mecánica e implica el conocimiento de las técnicas para trabajar el metal, la madera y la piedra, así como la pintura y todas las artes manuales de ese tipo.

La separación entre teoría abstracta y práctica de la materia

Aprovechando su posición como director del centro de traducciones de Toledo, lugar en el que se vierten al latín muchas obras árabes, el filósofo español Domingo Gundisalvo (siglo XII), basado en los estudios de al-Farabi (*ca.* 870-*ca.* 950), saca a la luz en el *De divisione philosophiae* (*ca.*1150) la naturaleza doble de la filosofía, hecha de teoría y práctica, conocimiento y acción.

En la parte teórica, Gundisalvo introduce la ciencia natural, las matemáticas y la teología. Mediante más divisiones, el filósofo español pone en claro que la ciencia natural se constituye de ocho disciplinas, entre las que están la medicina, el dibujo, la agricultura, la navegación, la alquimia y una ciencia de los espejos y de la transformación de las cosas en otras. De las matemáticas son parte, a su vez, materias cuantitativas como la aritmética, la geometría, la música, la astrología y, especialmente, la *scientia de*

Jerarquía de las artes y de los oficios

ponderibus y la *scientia de ingeniis*. Cada una de estas artes, teóricas y prácticas, basa sus propios contenidos en reglas de carácter general. Así pues, al interior de las disciplinas existe una división entre quienes se ocupan de la teoría y quienes lo hacen de la práctica: el geómetra, que resuelve complicados problemas y realiza cálculos, está en un nivel superior al del albañil, que lleva a la práctica las mismas operaciones en la obra.

Es interesante la mención de la *scientia de ponderibus,* que se encarga de la vasta y compleja materia de las máquinas para levantar y transportar pesos. En ella había, según la tradición helenística recuperada y ampliada por los árabes, una parte teórica ocupada en explicar los principios que determinaban el funcionamiento de una leva cualquiera sometida a cargas diversas, principalmente balanzas y romanas,* y una parte práctica, dedicada a la construcción de los más diversos dispositivos. La *scientia de ingeniis* lleva las matemáticas a la realidad de los cuerpos físicos; en sustancia, se explica cómo cambia la materia de los cuerpos durante los procesos de trabajo según esquemas y normas susceptibles de explicación gracias a las matemáticas. Éste es el caso de la arquitectura, de las máquinas de levantamiento y de guerra, así como de los instrumentos musicales. Después hay un *ingenium* de la visión, de los espejos y de las propiedades de éstos en función de su forma geométrica.

Así pues, gracias a su original interpretación, Gundisalvo promueve el conocimiento práctico en la filosofía. Por derecho pueden entrar aquí las artes mecánicas, ya que las matemáticas determinan la aplicación de los principios prácticos en las artes, cosa que ocurre a través de procedimientos ingeniosos. Como la filosofía es una ciencia universal, de alguna manera debe mediar la tradición de las artes mecánicas y acogerlas en su interior. Si Teófilo veía en las artes la presencia de una inteligencia proveniente de Adán, que crece con la transmisión de generación en generación, Gundisalvo ve allí la sistemática y metódica aplicación de conceptos racionales por medio de las matemáticas. También Hugo de San Víctor pone a luz la existencia de normas racionales en las artes; su jerarquía, con el cálculo en un nivel y la materia en otro —aunque más bajo—, explica la división entre conocimientos de nivel superior e inferior, al respecto de los cuales ya se había pronunciado la cultura helenística y romana: de un lado la *ratio,* del otro la práctica.

División entre ratio *y práctica*

También san Alberto Magno (*ca.* 1200-1280) y santo Tomás (1221-1274) subrayan la separación entre teoría abstracta y práctica, vinculada a la división entre hombres libres y no libres. Santo Tomás considera las artes mecánicas como subordinadas a la física; por ejemplo, la ciencia de la medida de los cuerpos (geometría del espacio) tiene como disciplina vinculada las

* Se trata de un instrumento para pesar con brazos de tamaño desigual. Se calcula el peso del objeto mediante un sistema de pilones que se recorren a lo largo de un brazo mayor, muy similar al que emplean las básculas del siglo XX. [T.]

matemáticas. Sin embargo, santo Tomas dice que existen artes mecánicas de tal naturaleza matemática que pueden entrar en el grupo de las *scientiae mediae;* por ejemplo, las que se ocupan de la cantidad, como la astrología, la música y la perspectiva.

Por otra parte, el hecho de que las reglas de la geometría se apliquen a las artes mecánicas, en las que se recurre a la medida, la perspectiva y la ciencia de la visión, no hace sino confirmar la existencia de una jerarquía de valores. Así ya se puede hablar de las relaciones que se creía que vinculaban las matemáticas con la música. Por consiguiente, según la repartición en nivel superior e inferior, aunque acogidas en el saber oficial, las artes mecánicas por sí solas no podían conducir a ninguna forma de conocimiento: estudiosos y artesanos pertenecen —y así seguirá siendo por mucho tiempo— a mundos separados.

Una clara separación

En conclusión, el desarrollo de la técnica entre ciudades y campo no pasó inadvertido a los hombres de cultura de la época, cuyas consideraciones contribuirán a una revaloración positiva del trabajo. No obstante, el impetuoso crecimiento de los saberes técnicos no tendrá repercusiones tangibles en la dirección de la investigación filosófica y científica, todavía fuertemente dependiente del estudio de los textos, pues existe un debate filosófico sobre la importancia de las artes mecánicas, pero no una búsqueda que a partir de ellas encuentre nueva inspiración.

Véase también
Historia "La extensión de las tierras de cultivo y la economía rural", p. 150.
Ciencia y tecnología "La revolución agrícola", p. 356; "Nuevas fuentes de energía para el trabajo", p. 360; "La ciudad y la técnica", p. 364.

ENTRE ORIENTE Y OCCIDENTE

GIOVANNI DI PASQUALE

A partir del siglo XI la ciencia islámica comienza a ejercer una influencia notoria en el Occidente, al que transmite conceptos iranios, indios y helenísticos. Sin embargo, sería limitado pensar que esto sólo fue contribución de los árabes, quienes supieron producir significativos avances en numerosos ámbitos del saber científico.

Matemáticas, geometría y astronomía

Si tomamos la definición de Koyré (1892-1964), quien dice que el mundo moderno es el universo de la precisión, es seguro entonces que la civilización árabe pasó por este mismo estadio. Los increíblemente precisos cálculos en materia astronómica demuestran que los datos de la observación se anteponían a las teorías preconcebidas sobre la invariabilidad de los movimientos celestes. El deseo de llevar a cabo observaciones y medidas exactas lleva a los árabes a perfeccionar instrumentos científicos, como la esfera armilar y el cuadrante. Esferas celestes, constantemente actualizadas, combinan sabiamente la tradición helenística con la irania e india; notable desarrollo experimenta la producción de astrolabios, basados en la teoría de la proyección estereográfica y usados para resolver los problemas de la astronomía esférica.

La introducción de la numeración posicional (los llamados "números arábigos") corrige una insuficiencia de las matemáticas arrastrada desde la Antigüedad: la incompetente notación simbólica. A través de Leonardo Fibonacci (*ca.* 1170-*post* 1240), estos números se vuelven de uso corriente también en Europa desde 1200, gracias a lo cual se abren enormes posibilidades de desarrollo no sólo en las matemáticas sino también y especialmente en las actividades comerciales. Muy competente en matemáticas y en geometría, conocido en todos los ambientes cultos de Europa, Fibonacci escribe en 1202 el *Liber abaci,* un manual en regla de cálculo para el comercio, en el que usa los números arábigos. En el tratado dedicado a la *Practica geometriae* Fibonacci demostrará que no sólo domina la geometría euclidiana, sino también que es capaz de proponer y resolver complicadas ecuaciones algebraicas de dificultad superior a la que podían alcanzar los matemáticos de su tiempo.

Los manuales de Fibonacci

Para la cultura científica de Occidente fue muy importante el redescubrimiento del *Corpus agrimensorum,* la obra que recogía todos los escritos de algunos agrimensores romanos de época imperial, en la cual se prestaba particular atención a los problemas de carácter práctico, como el cálculo del perímetro y del área de terrenos irregulares. Generaciones de agrimensores se formaron con base en esta compilación de textos; su estudio determinó una serie de interesantes intentos de aplicar las normas de la geometría también a la solución de algunos problemas, como la medida a distancia de la altura de los edificios, el cálculo del ancho de un curso de agua y otras operaciones que versan sobre la triangulación. Se remonta aproximadamente a 1050 el tratado *De quadratura circuli,* en el que Franco de Lieja intenta resolver uno de los problemas clásicos de las matemáticas griegas: la cuadratura del círculo, pero en el que, sin embargo, no hay mención alguna a los antiguos.

El Corpus agrimensorum

Al final del primer milenio Gerberto de Aurillac (*ca.* 950-1003), que será elegido papa en 999 como Silvestre II, conjuga intereses científicos y humanistas mediante la unión de la lectura de los clásicos y el estudio de las disciplinas del *quadrivium*. Especializado en el uso de un ábaco en particular, Gerberto contribuye profundamente al cálculo matemático con algunos textos dedicados a la aritmética y la geometría. Muy atento a las posibilidades derivadas del uso de instrumentos de medida y precisión para el estudio de las ciencias, Gerberto también escribe el *Liber de astrolabio,* en el que la descripción del complejo instrumento astronómico concede el pretexto para resumir algunos conocimientos árabes probablemente aprendidos durante sus estudios juveniles en Cataluña.

La obra de los traductores

La obra de Euclides, Arquímedes, Claudio Ptolomeo, Galeno y otros autores clásicos que habían encontrado espacio en las bibliotecas árabes regresan al Occidente a través de España e Italia. Los intelectuales leen, estudian y comentan los textos que contienen la cultura griega recuperada por obra de los árabes y hecha accesible a través de numerosas traducciones. Los traductores son las estrellas de esta historia, como los arquitectos lo son para las catedrales y los técnicos para los molinos. Ya que el conocimiento del griego en el Occidente europeo era entonces un privilegio de pocos, todo se traduce al latín. Las más beneficiadas de esta labor son las disciplinas científicas. Mientras que para el *trivium* se puede contar con textos latinos considerados aún válidos, las materias del *quadrivium* experimentan en el mundo árabe avances que Occidente necesitaba urgentemente. A mediados del siglo XII, Herman de Carintia, estudioso de filosofía y astronomía, traduce del árabe el *Planispherium* de Ptolomeo (siglo II), al que añade un prólogo en el que reordena la física celeste y ofrece puntuales referencias bibliográficas; luego el *Almagesto* del mismo autor, el *De scientia stellarum,* de al-Batani (*fl.* 1090-1146), y la *Introductorium maius in astronomiam,* de Abu Ma'shar (787-886, mejor conocido como Albumasar). A inicios del siglo XII están disponibles las obras de Euclides (siglo III a.C.) y en el año 1126 Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146) traduce la trigonometría y las tablas astronómicas de al-Juarismi (*ca.* 780-*ca.* 850). Además, están en circulación extractos de las obras de Filón de Bizancio (*ca.* 280-*ca.* 220 a.C.) y de Herón de Alejandría. Con base en estos textos y los escritos de Euclides, Aristóteles (384-322 a.C.) y Arquímedes (287-212 a.C.) se van definiendo los fundamentos teóricos de la *scientia de ponderibus*.

Las traducciones científicas

También en este caso, en auxilio de las investigaciones realizadas en estas áreas, los estudiosos árabes crean una refinada instrumentación científica: los instrumentos de cálculo y de medida, balanzas y romanas, cuadrantes, sextantes y astrolabios entran en Europa y comienzan, por lo demás, a suscitar

interés entre los coleccionistas. El efecto es doble: por una parte, los artesanos europeos se empeñan en la producción de instrumentos análogos; por la otra, los intelectuales ponen mayor atención a la práctica científica. Pero en el mundo islámico es más evidente que en Occidente la existencia de conocimientos prácticos que tienen repercusiones también sobre los contenidos de las disciplinas científicas.

Los manuscritos científicos islámicos frecuentemente se acompañan de ilustraciones de los instrumentos, lo que causa que el lector vea desde otra óptica el texto que contiene la descripción de las imágenes. Pese a que con regularidad las imágenes de los instrumentos, aparatos y técnicas son poco claras, e incluso a veces se realizaron en un momento posterior a la redacción del texto, era de cualquier modo importante establecer un nexo entre la lectura y la imagen científica.

La geografía

Las cartas náuticas recaban datos de las exploraciones de viajeros árabes que, navegando en zonas poco conocidas por los occidentales, como el océano Índico, China y las islas de Sonda, amplían considerablemente los conocimientos de la geografía de tipo descriptivo. Al-Biruni (973-*post* 1048), geógrafo, matemático y astrónomo, calcula con precisión la latitud y longitud de muchas localidades. Fruto del encuentro entre Roger II de Altavilla (1095-1154) y al-Idrisi (*ca.* 1099-1164, también conocido como El Edrisi), en 1154 se elabora en Sicilia el *Divertimento para quien ama viajar por el mundo,* una obra maestra de la geografía después conocida como el *Libro de Rogerio.* Llegado a Palermo desde Marruecos, al-Idrisi escribe esta obra como una ordenación de los conocimientos adquiridos en el mundo islámico a través de los relatos de viajeros. El esquema seguido es el de Claudio Ptolomeo, con la división en siete franjas climáticas, del ecuador hacia el norte, cada una dividida en 10 secciones, de oeste a este. De ello deriva que la descripción de un país que cae en más de un clima está esparcida por varias partes de la obra: una incomodidad para el lector, que encuentra, por ejemplo, información sobre Italia dividida en varios lugares del tratado. El texto describe todas las regiones conocidas del norte de Europa hasta el extremo de Asia y del África hasta el ecuador, en un claro testimonio de la contribución de la ciencia islámica a la geografía medieval. A petición del rey Roger II, al-Idrisi proporciona a la obra un mapa que representa mares, ríos, ciudades y rutas. Aquí es evidente el vasto conocimiento que adquirieron los árabes sobre las extensas zonas del océano Índico y de África. Al-Idrisi también incluye algunas distancias entre lugares y algunas rutas, pero nada dice de lo relativo a la astronomía, que incluso la ciencia árabe acostumbraba colocar en este tipo de textos. Es también interesante recordar el método de trabajo que siguió al-Idrisi, quien coordina un grupo de

Curiosidades geográficas e intereses comerciales

mercaderes, soldados y viajeros para recoger las noticias que Roger II deseaba obtener.

La obra de al-Idrisi no se difunde en Occidente, donde los estudiosos de geografía conocen la obra de Adán de Bremen (*ca.* 1040-1081/1085), quien, al final del siglo XI, en la *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum,* dedica una parte a la península escandinava y al Atlántico Norte. En ésta proporciona información sobre las expediciones navales de los vikingos de épocas anteriores, hasta entonces nunca registradas en una obra literaria. La descripción de las llamadas "islas del norte" ponía al corriente al lector sobre la existencia de territorios como Islandia, las islas Feroe y, con particular interés, Groenlandia. En esta época los textos de geografía producidos en Occidente intentan dar a conocer los nuevos conocimientos que se van consiguiendo gracias a los viajes realizados en el extremo norte. En la *Topographia Hiberniae* Giraldus Cambrensis (*ca.* 1146-1223) describe Irlanda y la actual Gales, de las que hace un pormenorizado recuento de la fauna y las maravillas naturales. Mientras que los árabes ponen bajo serio examen la descripción y representación de la ecúmene con base en los textos antiguos que traducen, la escolástica busca un nuevo acuerdo entre la teología cristiana y las doctrinas de Aristóteles y Ptolomeo sobre el cosmos, las esferas celestes, la centralidad de la Tierra en el universo y el lugar natural de los elementos. Ésta es la propuesta del *De naturis rerum,* que Alejandro Neckam (1157-1217) escribe hacia el final del siglo XII, donde describe animales que viven en el aire, en el agua y en la tierra, así como diversos fenómenos naturales, valiéndose de las fuentes clásicas y de los textos árabes. Neckam intenta siempre explicar toda esta información mediante las Sagradas Escrituras, cuya comprensión cabal depende del estudio profundo de la naturaleza.

La cuestión del agua y de la tierra

Sin modificar la noción de la esfericidad de la Tierra, en cuanto a sus dimensiones se acepta el cálculo, por mucho inferior al real, que estableció Posidonio (*ca.* 135-*ca.* 50 a.C.) y reportó también Claudio Ptolomeo. A este último se atribuye también la división de la Tierra en regiones climáticas según la duración de la luz en las estaciones del año. La doctrina aristotélica que dice que los diversos elementos se ordenan en esferas según su peso, ya que cada uno tiende a su lugar natural, trae como consecuencia la idea de que la esfera del agua debe rodear por completo la esfera de la tierra sólida, más pesada; pero, ya que alguna parte de la tierra emerge de las aguas, es necesario admitir que las dos esferas no son concéntricas. Es así como surge un problema muy debatido, denominado *quaestio de aqua et terra,* tratado incluso en un escrito del mismo título atribuido por algunos a Dante Alighieri (1265-1321). Por último, sigue siendo controvertida la cuestión de la cantidad de tierras emergidas sobre el agua, problema antiguo y aún no confrontado mediante la experimentación. El origen de las aguas, la circulación de los ríos, la presencia desordenada de los cuatro ele-

mentos en las cavidades de la Tierra y la existencia de volcanes, vientos y terremotos se explican todos a partir de la doctrina aristotélica.

El siglo XII ve también la redacción de la *Descriptio mappae mundi* de Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), un listado de datos geográficos y etnográficos de corte histórico relativo a toda la población terrestre. Este libro entra en el ambicioso proyecto de reordenar la cronología de los hechos históricos de la humanidad. Es interesante, para comprender los diversos modos en que se trata la geografía, detenerse en la introducción de esta obra, en la que Hugo explica que hay personas de alta cultura capaces de usar las imágenes para describir, es decir, que acostumbran a representar las noticias sobre un mapa, mientras que otros sólo las describen. De esta naturaleza es el *Mappa mundi* de Gervasio de Canterbury (siglo XII), que es en realidad una descripción de las comarcas de Gran Bretaña, con indicaciones de las zonas en las que era posible hacer pausas y de los manantiales dulces y salados. En líneas generales, las nociones de geografía heredadas por la Antigüedad y ya procesadas en la Alta Edad Media pasan por una segunda revisión a la luz de las Sagradas Escrituras y de la física de Aristóteles.

Los mapas

La física, la historia de la ciencia y la mecánica

Los estudiosos árabes juegan un papel de gran importancia también en el estudio de la física. Alhacén, en activo en Egipto entre el final del siglo X y el XI, es autor de un tratado de óptica fisiológica que tendrá enorme relevancia, después traducido al latín con el título *Opticae thesaurus,* del que abrevarán profundamente Witelo (siglo XIII) y Roger Bacon (1214/1220-1292). Allí se describe con exactitud, por vez primera, el órgano de la visión con sus partes y se demuestra que los rayos visivos no salen del ojo para tocar el objeto luminoso, sino que se propagan desde éste para después llegar al ojo.

Es interesante observar que los árabes, hacia el final del siglo X, experimentan también un interés de tipo histórico por la ciencia. Es en efecto éste el sentido de la obra de Ibn al-Nadim (siglo X), bibliotecario de Bagdad que redacta un listado de todos los autores conocidos y de sus escritos, con precisas indicaciones históricas para cada materia. Said Ben-Ahmad (siglo X), erudito de Toledo, escribe a su vez una verdadera historia de la ciencia en la que ofrece un panorama de las actividades científicas de persas, indios, caldeos, griegos, egipcios y árabes. También en el campo de los mecanismos automáticos la tradición clásica pasa en herencia a los árabes, que en este sector alcanzaron resultados de excelencia. Ctesibio, Filón y Herón de Alejandría se reciben como los puntos fuertes de la tecnología mecánica griega, cuya habilidad se comprueba por los textos en los que sobrevive su sapiencia. Este cuerpo de conocimientos había pasado de Alejandría a Bizancio y de allí a la Persia de los sasánidas, donde la tradición helenística

Historia de la ciencia

se había fundido con la irania y con elementos indios y chinos. De generación en generación, este patrimonio de conocimientos encontrará espacio en el tratado de los hermanos Banu Musa. En el siglo XII se redacta un importantísimo tratado que combina las experiencias en la construcción de artefactos automatizados con los datos obtenidos en la elaboración de relojes de agua. De hecho, se remonta a 1150 la publicación del *Libro de Arquímedes sobre la construcción de relojes de agua,* obra de un autor anónimo. Copiado en diversas ocasiones, el tratado aborda algunos temas de tecnología mecánica helenística, persa, bizantina y árabe. El núcleo del texto está conformado por la descripción de una compleja clepsidra, cuyo motor es un contrapeso que baja de manera controlada dentro de un contenedor lleno de agua. Este movimiento acciona una serie de engranajes concatenados; tras el transcurso de una hora, un disco realiza un desplazamiento calculado que hace caer un guijarro sobre una abertura que lo lleva a otro contenedor. El mismo mecanismo acciona, en lo alto, una manecilla. Así, el dispositivo permite registrar, incluso acústicamente, el paso diario del tiempo, pues basta contar los guijarros del recipiente para saber con precisión la hora del día. La imagen del libro muestra el aspecto del reloj visto frontalmente y desde el interior, testimonio evidente de la deuda de la tecnología mecánica islámica con las culturas helenística y bizantina.

Clepsidras

La existencia de monumentos bizantinos en Siria, de los tratados de Arquímedes y de las traducciones de las obras de Filón de Bizancio y Herón de Alejandría en el siglo IX en Bagdad debe haber estimulado la capacidad de invención de los técnicos musulmanes. Ya sea que se trate efectivamente de una obra de Arquímedes o de un anónimo autor árabe, este tratado saca mucho provecho de las nociones transmitidas desde siglos atrás para la realización de una máquina capaz, no sólo de asombrar al que la admirara, sino sobre todo de indicar el paso del tiempo sin la necesidad de la luz solar.

Por último, en el siglo XII también aparece una nueva e importante teoría mecánica en el sector militar: el trabuquete. Utilizada por vez primera en China después del año 1000, esta máquina quizá contaba en su origen con una gruesa viga terminada en una honda y sujeta con pernos a un armazón; se accionaba mediante unas robustas cuerdas atadas al extremo de la viga, que al quedar suelta lanzaba un proyectil. Acogida con rapidez en Europa, se modifica en muchas variantes locales. Un texto árabe de finales del siglo XII menciona los tipos árabe, turco, franco y, en particular, una versión más compleja llevada a cabo en Persia, caracterizada por la presencia de un elemento nuevo: un contrapeso que oscilaba libremente. Es justo este tipo el que, una vez que Europa lo adopta en 1199, recibe el nombre de *trebuchet,* palabra de la que deriva su nombre.* Capaz de lanzar una piedra de 100 kilos a más de 300 metros de distancia, el trabu-

Una nueva máquina de guerra

* También se conoce como trabuco, fundíbulo y almajaneque. [T.]

quete se difunde velozmente hasta ser el gran favorito de las máquinas de asedio, por encima de los aparatos de torsión o tensión, como catapultas y balistas, en uso desde la época helenística.

Véase también

Ciencia y tecnología "La recepción de la alquimia árabe en Occidente", p. 345; "Alquimia y mineralogía bizantinas", p. 350; "La revolución agrícola", p. 356; "Nuevas fuentes de energía para el trabajo", p. 360; "La ciudad y la técnica", p. 364; "La reflexión sobre las artes mecánicas", p. 366; "Ciencia y tecnología en China", p. 378.

Fuera de Europa

CIENCIA Y TECNOLOGÍA EN CHINA

Isaia Iannaccone

La civilización china atraviesa, del siglo XI al XIII, un periodo de enorme florecimiento, alentado por una economía en expansión y por un clima político favorable. Serán muy importantes las aportaciones a las matemáticas y a la geología, a la vez que aparecerán, muchas veces con gran anticipación respecto a Occidente, numerosas invenciones revolucionarias: la brújula, la pólvora y la imprenta de tipos móviles.

Cronología

En este periodo domina la dinastía Song (en el poder desde 960 y hasta 1279), cuya historia inicia de manera tradicional: una revuelta y luego la usurpación del trono orquestada por un general. Se trata de Zhao Kuangyin (927-976), de origen chino, quien derrocó a la efímera dinastía Zhou posterior, fundada en el norte también por un general, pero de origen turco, recordado como uno de los peores enemigos del budismo, destructor de más de 30 000 conventos y santuarios, de los que confiscó bienes y territorios.

La dinastía Song

Los Song, pues, debutan en el norte (Song del Norte), con capital en Kaifeng (provincia de Henan). El primero de sus emperadores, Zhao Kuangyin, recordado como Taizú (Gran Progenitor), devuelve la estabilidad al gobierno y, antes de morir, en 976 reconquista casi todo el sur del país, donde existían diversas dinastías. La reunificación definitiva de China ocurre en 979, por obra de su hermano, Zhao Kuangyi (939-997), quien sube al trono como Taizong (Gran Antepasado).

En 1127 las armadas de una etnia no china, los Juzhen (Jurchen, de rama lingüística tungusa), que ya habían destruido en el norte de China a la dinastía Liao, fundada por los Qidan (kitán, de origen mongol), invadieron el territorio chino, conquistaron Kaifeng y extendieron a esas regiones el poder de su dinastía, la Jin. Los Song abandonan el norte y se refugian en el sur, con capital ahora en Hangzhou, en la provincia de Zhejiang. Aquí inicia la dinastía de los Song del sur, periodo en el que se multiplican los conflictos militares entre las dinastías Song y Jin. Estos últimos serán expulsados por las hordas mongolas que en 1279 conquistarán toda China, de la que también

borrarán a la dinastía Song. Más tarde los mongoles adoptarán la cultura del país y fundarán la dinastía Yuan.

Reformas militares, políticas, administrativas y económicas vuelven a las instituciones estatales de los Song, primero en el norte y luego en el sur, estables y seguras por casi tres siglos. Culturalmente, éste es un periodo muy fecundo en la historia china, signo del fin de su Edad Media. No es casualidad que los historiadores hayan escogido la dinastía Song como el Renacimiento chino, pues las aportaciones en el campo científico y técnico son enormes.

Economía monetaria y progreso científico

Cada vez que la economía monetaria crece, también el pensamiento científico experimenta un beneficioso desarrollo conceptual y técnico. La época Song representa un periodo de poderosa expansión económica en China. La difusión cultural, la proliferación de mercaderes y artesanos, el desarrollo de grandes centros comerciales y el nacimiento de la ciudad china típica son todas características de esta fase histórica. Cuando, entre 960 y el año 1000, los Song del norte imponen en todo el territorio el uso de un solo tipo de moneda de cobre, el crecimiento del volumen monetario es gigantesco. Pero la verdadera novedad son los certificados de crédito, llamados *feiqian* ("moneda volante"), emitidos por la administración provincial y por entes privados, prefiguración de los billetes bancarios que aparecerán por vez primera en 1024 en la provincia de Sichuan.

El renacimiento chino

Desde el punto de vista de la producción científica, si tomamos como indicador de crecimiento el desarrollo cognoscitivo en las matemáticas, hay que constatar que nunca otra época china había sido así de fértil en especulaciones, artificios ingeniosos y avances relevantes, tanto en álgebra como en geometría. En 1084, en la época de los Yuanfeng del emperador Shenzong (1048-1085), se intenta reabrir la academia de matemáticas. Pese a que tendrá una breve vida, de sólo unos meses, a causa de los conflictos militares —los Jin estaban invadiendo el norte de China—, la academia es testimonio de la importancia de esta ciencia y del interés que suscitaba. Tanto es así que, cuando los Jin conquistan Kaifeng también recuperan el patrimonio cultural de los Song, el cual influirá positivamente en su desarrollo científico y en el de la dinastía mongola que los desbancará más adelante.

El interés por los procesos abstractos que conducen al nacimiento de la ciencia queda atestiguado en la obra de algunos matemáticos. Para ejemplo citamos a Li Ye, de cuya vida no se sabe nada, salvo que al final del siglo XI compuso el *Yi Gu Gen Yuan (Discurso sobre los orígenes antiguos)*, obra que no nos llegó pero de la que se conocen algunas citas, varias hechas por Yang Hui, otro matemático de la época Song. Li Ye propuso 22 problemas,

uno de los cuales se resuelve con el método Ruffini-Horner ("inventado" en Occidente ocho siglos después).

También está, más tarde, Jia Xian (en activo a finales del siglo XII), funcionario de la corte, autor del *Huang Di Jiu Zhang Suan Fa Xi Cao (Explicaciones detalladas de los nueve capítulos del emperador amarillo),* también conocido gracias a las citas de Yang Hui. Se atribuyen a Jia Xian dos métodos muy tempranos para calcular raíces: el primero, llamado *licheng shisuo,* se basa en el desarrollo del binomio $(a + b)^n$, es decir, del método que en Occidente se llama "triángulo de Pascal" (siglo XVII) o "triángulo de Tartaglia" (siglo XVI); el segundo, llamado *zen cheng* (suma y multiplicación), es una reformulación del que será mucho más tarde el método Ruffini-Horner.

Recordamos también a Shen Kuo (1031-1095), quien en la decimoséptima sección de su *Meng Qi Bi Tan* (*Estudio del arroyo de los sueños*, de 1086) trata sobre el "arte de los círculos intersecados". El primer "arte" atañe al cálculo del largo aproximado de un arco de círculo según la fórmula $s = b + 2h^2/d$, en la que b es el largo de la cuerda que va de la cuerda misma a la circunferencia y d el diámetro. El segundo da inicio desde el siguiente problema: ¿cuál es el número total N de barriles de vino que se pueden apilar de forma piramidal, partiendo de un rectángulo formado por c filas, cada una de d barriles? El razonamiento conlleva que, si el primer estrato de barriles (la base) es cd, el segundo será $(c - 1)(d - 1)$, en vista de que es necesario apilar los contenedores de forma piramidal; se continúa así hasta llegar a h estratos, quitando cada vez un barril tanto a c como a d. El último será un número de barriles igual a ab. Así, contando en sentido inverso:

Cálculos matemáticos y arte de apilar

$$N = ab + (a + 1)(b + 1) + \dots + (a + h - 1)(b + h - 1)$$

En el que

$$a = c - (h - 1) \text{ y } b = d - (h - 1)$$

Shen Kuo propone la siguiente fórmula para resolverlo:

$$N = (h/6)\,\{(2b + d)a + (2d + b)c\} + (h/6)(c - a)$$

Este método será rebautizado como "arte de apilar".

Los matemáticos posteriores, como los extraordinarios Yang Hui (*ca.* 1238-1298), Li Zhi, Qin Jushao (1202-1261) y Zhu Shijie (*ca.* 1270-*ca.* 1330), quienes viven en el paso de los Song del sur a la dinastía mongola, deben mucho a la obra de Li Ye, Jia Xian y Shen Kuo. Esta misma es una derivación del interés por las matemáticas que tendrá gran influencia en la preparación de los funcionarios imperiales del final del periodo Song.

La ciencia de la época Song es producto de las especulaciones teóricas de los filósofos neoconfucionistas. En el *Tai Ji Tu Shuo (Explicación del diagrama del Polo Supremo),* de Zhou Dunyi (1017-1073), el *Tai Ji* (Polo Supremo) es el centro organizacional del universo, entendido éste como un organismo único. En él actúan las dos fuerzas fundamentales *(yin* y *yang)* con un movimiento similar a las ondas: cuando una alcanza el máximo de la parábola, la otra está al mínimo, en una alternancia perpetua. La producción de cosas nuevas ocurre mediante la transformación del *yin* y del *yang* según reacciones que definimos como químicas. La otra obra de Zhou Dunyi que nos queda es el *Yi Tong Shu (Tratado fundamental sobre el Libro de las Mutaciones),* en el que aparece el concepto de *cheng,* la integridad o capacidad de ser sincero consigo mismo y de no actuar en sentido contrario a la naturaleza propia; en otras palabras, el *cheng* se obtiene cuando cada organismo desempeña con absoluta precisión su función. En sentido metafísico, el *cheng* es un principio cósmico que entra en todas las cosas, pero que, en su actuar, no realiza ningún esfuerzo: el universo es espontáneo y no creado; mas, gracias al *cheng,* está por completo ordenado, manifestación del orden sublime producido por la fidelidad intuitiva de los organismos a su propia naturaleza. La formación de todas las cosas y criaturas vivientes por procesos de agregación o condensación de la materia-energía universal (el soplo vital *qi*) y su destrucción mediante disgregación o dispersión serán el tema de interés principal de los estudios de Zhang Zai (1020-1076). Zhu Xi (1131-1200), el más sistemático y excelso pensador de la historia china, dedica gran parte de sus reflexiones a los conceptos de *qi* (energía-materia, traducido también como "soplo vital") y de *li* (principio cósmico de organización), además de poner énfasis en las matemáticas como necesarias para "distinguir y delimitar" los objetos.

El cheng, *principio del orden*

Invenciones y descubrimientos

Antes de entrar en materia, hay que presentar a dos personajes especiales que adornan la época Song con su talento, creatividad e ingenio: Shen Kuo —al que arriba hemos mencionado como matemático— y Su Song.

Shen Kuo (1031-1095), confucionista reformador, es también enciclopedista e inventor. Además de haber ocupado cargos en la burocracia estatal —pues había sido general, diplomático, ministro de finanzas, inspector, canciller de la Academia Hanlin, director del Departamento de Astronomía y asistente del ministro de la hospitalidad imperial—, muestra interés por todo lo cognoscible, y con bastante éxito: matemáticas, astronomía, cartografía, geología, óptica, ingeniería hidráulica, agronomía, botánica, farmacología, zoología, música, poesía... En su *Meng Qi Bin Tan* se encuentran la primera descripción de la brújula magnética y el concepto de norte magnético, la

teoría sobre el movimiento retrógrado de los planetas y un estudio de los fósiles marinos encontrados en el macizo de Taihang, que junto con unas observaciones sobre la deposición del limo y la erosión del suelo permiten elaborar una teoría sobre la geomorfología. Es el primero en escribir acerca de Bi Sheng (990-1051), inventor de los tipos móviles para la imprenta.

Shen Kuo, genio inventor y catalogador de los saberes

Su Song (1020-1101), confucionista conservador y por ende rival de Shen Kuo, es también funcionario de Estado en diversas dependencias: responsable de la preparación de los edictos imperiales, luego supervisor del Ministerio de Finanzas, condecorado como oficial honesto e incorruptible; para asuntos relativos a la delimitación de las fronteras, había sido cartógrafo y diplomático en el reino de los Liao, de los que adquirió abundantes conocimientos astronómicos. Es autor del *Ben Cao Tu Jing* (*Farmacopea ilustrada*, de 1070), en el que se abordan varias disciplinas: botánica, zoología, mineralogía, metalurgia, medicina, preparación de fármacos (como la efedrina), etc. Su Song también publica cinco cartas estelares, pero su obra más conocida es el *Xin Yi Xiang Fa Yao* de 1092 *(Nuevos diseños de una esfera armilar y de una esfera celeste),* en el que se presenta la torre del reloj, el mecanismo más célebre e imponente en la historia de la relojería mecánica.

También la brújula es un invento de los chinos, quienes conocían el fenómeno del magnetismo ya desde el siglo IV a.C., mientras que en Occidente es citado por vez primera en el *De naturis rerum* de Alejandro Neckam (1157-1217) en 1190, luego de que llegara a Europa, gracias a la intermediación árabe, en 1132. Un siglo antes de Neckam, Shen Kuo explica en el *Meng Qi Bi Tan* (1086) cómo magnetizar una aguja —tallándola con una magnetita— y cómo hacerla apuntar al norte —dejándola suspendida con una gota de cera y un grano de mostaza a un hilo de seda—. El uso de este aparato para la navegación en China es tardío, entre 850 y 1050; la primera descripción del uso de la brújula marina se remonta a 1117, en el *Ping Zhou Ke Tan (Conversaciones de Pingzhou),* de Zhu Yu (siglo XII).

Las primeras teorías sobre el magnetismo

Los principios de la geología “moderna” —es decir, del estudio del ciclo del paso de las rocas sedimentarias a montañas y viceversa, en relación con el efecto de expansión generado por el calor interno de la Tierra y con los fenómenos de corrosión— se expondrán por la primera vez en Occidente gracias a James Hutton (1726-1797). Setecientos años antes, en China, Shen Kuo enuncia estos principios con claridad en el *Meng Qi Bi Tan*. El sabio había ido a Hebei en una misión oficial; allí nota los fósiles de moluscos marinos en las rocas de los montes Taihang, con los que deduce que la montaña, distante mil *li* del mar, en el pasado debió haber sido una playa y que “lo que llamamos continente debió estar hecho de fango y sedimentos que alguna vez estuvieron bajo el agua”. Son responsables de los sedimentos, para Shen Kuo, los ríos, que en su viaje al mar transportan y depositan fango y limo. En 1133 Du Wan (siglo XII) ilustra claramente los procesos de erosión de las

tierras emergidas en su *Yu Lin Shi Pu (Rocas del bosque pluvial).* En Occidente, la primera anotación sobre la forma de las montañas debida a la erosión será de 1546, de mano de Agricola (1494-1555).

Su Song construye en 1092 una verdadera máquina cósmica, de la que conocemos todos los detalles gracias al ya mencionado *Xin Yi Xiang Fa Yao.* Consiste en una torre de madera de unos 10 metros de altura; dentro se estructura un complicado mecanismo que se acciona con energía hidráulica: el agua da movimiento a una esfera armilar puesta en la terraza, a una esfera celeste dentro del primer piso, a un reloj hidráulico también en el primer piso y a una serie de muñecos pintados que ocupan los cinco pisos de una pagoda construida dentro de la torre. Estos muñecos también son móviles: anuncian las horas, las medias horas y los cuartos, según el piso que ocupan, y aparecen en una ventana central, desde la que tocan las campanas y un tambor. En 1140 Zhu Bian, en su *Chu Wei Jiu Wen* (*Discurso sobre las cosas antiguas más allá del sinuoso Wei,* río de la provincia de Henan), relata las travesías de la torre del reloj de Su Song: antes de la invasión al norte de China, una vez desmantelada es llevada de Kaifeng a Pekín; allí cae en manos de los enemigos políticos de Su Song, quienes quieren destruirla; sin embargo, el subdirector de la biblioteca imperial, admirador del ingenio del aparato, logra protegerla, a fin de promulgar con ella el calendario. En 1126 el ministro Cai Bian logra hacerla demoler.

La máquina cósmica de Su Song

También en la invención de las armas el aporte de la ciencia china es relevante. Alrededor de 1040, por orden imperial, Zeng Gongliang (siglo XI) publica *Wu Jing Zong Yao (Colección de las técnicas militares más importantes),* una obra impresa en diversas ocasiones en épocas posteriores; la edición más antigua que nos ha llegado se remonta a 1510 (periodo Ming). En este texto se dan tres fórmulas de la pólvora para armas, cada una necesaria para la confección de tres artefactos diferentes. La primera es para una bomba casi explosiva lanzada por una catapulta, conformada de 50% de nitrato de potasio (KNO_3), 26% de azufre, 23% de productos carbonosos (en su mayor parte resina de pino, pero también raíces de bambú, laca seca y varios aceites) y 1% de diversas sustancias (arsénico, plomo, minio, etc.). La segunda fórmula es para una bomba incendiaria: nitrato de potasio 61%, azufre 31%, productos carbonosos 7% y sustancias varias 1%. La tercera mezcla es para una especie de bomba de gas tóxico: nitrato de potasio 60%, azufre 30%, productos carbonosos 10% y pequeñísimas cantidades de otras sustancias. Hay que especificar que la cantidad de nitrato es para que las bombas no exploten como tal, sino que lancen una llamarada repentina y violenta. Conforme las cantidades de nitrato se acercan a las cantidades que tiene la pólvora "moderna" (casi 75%), los artefactos se vuelven explosivos y luego detonantes (documentados en China ya en 1221).

Fórmulas para la pólvora

La bomba llamada "trueno" que describe Zeng Gongliang aparece en China en la segunda mitad del siglo XI. Contenía un porcentaje de nitrato de

potasio que garantizaba su explosión; contenida en un envoltorio ligero, hecho de cartón o bambú, se encendería mediante una mecha bañada en nitrato o directamente con un hierro al rojo vivo, para luego lanzarla con una catapulta. El ruido de la explosión se describe como verdaderamente terrible.

Conocida desde el siglo II, la cal, reducida a un polvo muy fino, se arroja desde un fuelle sobre las tropas enemigas por sus propiedades lacrimógenas. Existen dos documentos de época de los Song del sur que describen armas similares, pero mucho más eficaces. El primero es de 1135, relativo a la campaña contra el bandido Yang Yao, llevada a cabo por el general Yue Fei (luego divinizado): tarros de arcilla, delgados y frágiles, llenos de polvo de cal y de puntas de metal, se lanzaban contra las naves enemigas. El segundo, redactado en 1161 por Yang Wanli (1127-1206), describe un arma aún más eficaz usada en batallas navales contra los rebeldes Wanyan Liang, bajo el emperador Gaozong, durante el periodo Shaoxing (1131-1162). La cal pulverizada estaba dentro de una bomba "trueno".

Poderosas armas

Una de las invenciones más importantes es la imprenta de tipos móviles. Refiere Shen Kuo en el *Meng Qi Bin Tan* que Bi Sheng la inventó, originalmente en cerámica. La difusión de los textos escritos la revolucionarán más tarde; las etapas de desarrollo posterior se caracterizan por los tipos móviles en madera, inventados alrededor de 1298 por Wang Zhen (?-1333), y luego en bronce, en 1490, por obra de Hua Sui (1439-1513). En Europa, Johannes Gutenberg (*ca.* 1400-1468) no "inventará" los tipos móviles sino hasta 1458.

Mencionamos, por último, la devanadera. Mecanismo vinculado al mundo rural, deriva de las antiguas máquinas usadas en China para bobinar la seda, cuya forma más antigua se remonta al siglo I. Estos artefactos están citados en el *Shuo Wen Jie Zi* (*Diccionario analítico de los caracteres,* de 121), de Xu Shen (*ca.* 58-*ca.* 156), y en el Guang Ya (*Per i letterati,* de *ca.* 230), de Zhang Yi (siglo III). La devanadera como tal ya existe en la China del siglo XI, según una ilustración en la edición de 1237 del *Geng Zhi Tu (Diseños del trabajo y del tejido),* de Lou Shou (siglo XII). Se cree que los mercaderes italianos que viajaban a Oriente llevaron estos diseños a Europa. La primera mención occidental a ellos es gráfica, sobre un vitral de la catedral de Chartres, de entre 1240 y 1245; la segunda es de 1280, en el estatuto de un gremio alemán en Speyer.

La invención de la devanadera

Véase también

Ciencia y tecnología "Entre Oriente y Occidente", p. 370.

Lapidarios y magia

MAGIA Y REMEDIOS MÁGICOS

Antonio Clericuzio

En ocasiones poco diferenciable de la filosofía y la medicina, la magia está presente en la cultura medieval, muy frecuentemente como parte de los ritos de la religión cristiana y a veces en franca confrontación con ella. Desde los poderes mágicos de los minerales hasta la capacidad de los reyes taumaturgos para curar las enfermedades, las prácticas mágicas gozan de un amplio espacio en los textos medievales, herederas de las tradiciones pagana y árabe.

Símbolos y magia

En la Edad Media (hasta el siglo XII), conocer y explicar el mundo natural significa demostrar que éste no es como parece ser, sino que representa un conjunto de símbolos y signos de una realidad más profunda; por ello, se atribuyen significados de carácter moral y religioso a fenómenos y objetos naturales. Por ejemplo, los animales se asimilan a diversas virtudes y pecados, por lo que sus características no tienen nada de accidental, ya que, como todas las criaturas, fueron creados para el hombre. Animales, plantas, minerales y piedras preciosas adquieren extraordinarias capacidades de curación y poderes ocultos, simpatías y antipatías. También las palabras y los sonidos pueden provocar en los hombres (y en general en la naturaleza) efectos extraordinarios, en cuanto operan por medio de la imaginación, poseedora de la capacidad de crear.

El término "magia" ha denotado por largo tiempo una multiplicidad de teorías y prácticas no fácilmente diferenciables de la filosofía natural y la religión. La diferencia entre un evento natural y uno producido gracias a la magia no es nada clara; muy vagos son los límites entre la magia y la religión, entre portentos producidos por el mago y eventos milagrosos, entre objetos con poderes mágicos y reliquias. La contigüidad entre prácticas mágicas y ritos religiosos, así como la necesidad de garantizar el monopolio de la Iglesia en el contacto con el mundo sobrenatural, son las principales razones de la hostilidad y las condenas que las autoridades religiosas lanzan contra la magia. Si bien la Iglesia desaprueba toda forma de magia, los fieles —pero

también los miembros del clero— asocian el uso de reliquias al de amuletos y los rezos a las fórmulas mágicas, en primer lugar para fines terapéuticos, pero también para las necesidades de la vida cotidiana. La magia medieval fusiona, a veces sin caer en cuenta, ritos propios de la religión cristiana con prácticas mágicas derivadas del más antiguo mundo pagano. Más bien borrosas son las diferencias entre oraciones, conjuros, exorcismos y fórmulas mágicas, utilizados por legos y clero, cuyo objetivo es alejar las fuerzas maléficas y neutralizar hechizos. Uno de los criterios para distinguir entre magia lícita y magia ilícita es la finalidad de las ceremonias, las fórmulas y los ritos: si el fin es dañar a una persona o su propiedad, entonces quienes practican la magia son merecedores de ser acusados de brujería.

Magia, rito y religión

Magia y religión cristiana

Una acción producida por las propiedades manifiestas de los cuerpos, que tienen origen en las cualidades primarias (calor, frío, sequedad y humedad), se llama "natural"; si es causada por propiedades de otra índole (por ejemplo, celestial), se llama "mágica". Hasta el siglo XII magia y adivinación, estrechamente vinculadas entre sí, reciben casi siempre condena en cuanto prácticas que implican comercio con el demonio. Hasta el siglo XII se establece la distinción entre la magia natural, que comprende el conocimiento y uso de las virtudes ocultas, de simpatías y antipatías, y la magia demoniaca, considerada una práctica ilícita, auxiliada, en claro rechazo a Dios, por los demonios. Esto depende de la imposibilidad de creer que un hombre pueda realizar prodigios por sus propias capacidades: si no es un santo, cuyos milagros son voluntad de Dios, entonces sus prodigios deben ser obra de espíritus impuros, con los que estrechó un pacto de alianza. Según el historiador Raoul Manselli (1917-1984), "el aparato jerárquico de la Iglesia, en el que el cristianismo medieval tiende a realizarse, no puede tomar una postura frente a la magia y la brujería, en un esfuerzo por entenderlas e interpretarlas. De ello deriva un juicio que será siempre de condena, pero con una significativa oscilación entre 'superstición' y 'herejía'".

Santos o magos

En la Biblia, Yahvé y sus profetas condenan la magia y la adivinación: "Si alguien consulta a los nigromantes y a los adivinos, y se prostituye con ellos, yo volveré mi rostro contra él y lo extirparé de su pueblo" (Levítico, 20, 6). En los Hechos de los Apóstoles Simón *el Mago* desafía a los Apóstoles y provoca la ira de Pedro (8: 9-24); los Apóstoles vencen el poder de los magos y, cuando los magos de Éfeso se convierten al cristianismo, sus libros son arrojados al fuego (19: 13-19). Para san Agustín de Hipona (354-430) las terapias que usan hierbas, piedras y amuletos son producto de las comunicaciones ocultas o manifiestas con los demonios. San Agustín siempre asocia las artes mágicas y la adivinación con la acción de espíritus malignos; los

milagros son, en cambio, obra de Dios. Según él, los demonios, provistos de un cuerpo etéreo, ni material ni del todo espiritual, son poseedores de una extraordinaria sutileza, gracias a la cual pueden introducirse por doquier, incluso en el cuerpo o el espíritu de los hombres. Es por esta naturaleza suya que los demonios tienen el don de la predicción, así como extraordinarias capacidades técnicas que no fueron dadas a los hombres. En el *De divinatione daemonum* (escrito entre 406 y 411), el santo afirma que los demonios tienen el poder de causar enfermedades, de volver el aire malsano y de provocar visiones, especialmente durante el sueño. La condena de san Agustín contra la magia y su demonología ejercerán una duradera influencia en la Edad Media; en el siglo XII los canonistas las retomarán, como hizo Ivo de Chartres (*ca.* 1040-1116).

La influencia de san Agustín

San Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636) tiene una concepción de la magia menos rígida que la de san Agustín, pues separa las artes mágicas lícitas de las prohibidas. Entre las primeras incluye las formas de adivinación mediante los elementos: geomancia, hidromancia, aeromancia y piromancia (adivinación mediante la tierra, el agua, el aire y el fuego, respectivamente); la observación del vuelo de las aves, de las vísceras de animales sacrificados y de los astros. En las *Etymologiae* san Isidoro sostiene que la astrología es una forma de adivinación que entra en la magia lícita. La magia operativa —como los encantamientos basados en el uso mágico de las palabras, y las ataduras, es decir, objetos mágicos como hierbas o piedras atados al cuerpo— es, por el contrario, desaprobada por ser demoniaca. En el siglo IV la Iglesia condena la magia en el curso de algunos concilios, mientras que el código de Justiniano (534) sanciona la magia y la adivinación. En 789 Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir del año 800) establece medidas severas contra quien practique necromancia, adivinación y otras formas de magia demoniaca. El Concilio de Tours (813) afirma que las "ataduras de hueso y hierbas no son otra cosa sino lazos del diablo". En la difusión del cristianismo en las islas británicas y en el centro-norte de Europa, la Iglesia contrapone los milagros de los santos a las prácticas mágicas y adivinatorias recurrentes entre los pueblos en proceso de conversión. La vida de san Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461) es una serie de conflictos con los druidas, al final de los cuales los milagros del santo irlandés resultan vencedores contra los poderes mágicos y adivinatorios de los sacerdotes celtas. Los conflictos y la victoria final de san Patricio siguen modelos presentes en las Sagradas Escrituras, es decir, la superioridad de los milagros que derivan del Dios cristiano sobre toda forma de magia pagana. En el proceso de conversión al cristianismo de los pueblos germánicos (siglos VI-X), la Iglesia condena las prácticas mágicas difundidas entre los pueblos del norte de Europa por considerar que se fundan en el contacto con el Maligno. La magia y la adivinación son artes en las que sobresale Odín (Woden), el dios supremo de las religiones nórdicas; la creencia en los poderes mágicos de las runas, pese

Condenas y castigos

a la condena de la Iglesia, sobrevive a la conversión al cristianismo de los pueblos germánicos.

A pesar de las condenas cristianas, la popularidad de la magia en la sociedad medieval es muy amplia y está presente en todos los estratos sociales, incluso entre el clero. En los penitenciales son muchas las ocasiones en que se indican expiaciones por prácticas mágicas (evidentemente, muy comunes), como la producción de talismanes, el uso de fórmulas mágicas y la adivinación. Pero la confusión entre prácticas mágicas y ritos religiosos es muy estrecha: rezos y fórmulas mágicas se recitan uno detrás del otro para obtener algo; por ejemplo, expulsar demonios, alejar enfermedades de hombres y animales o detener tormentas. Hostias y reliquias de santos se usan para favorecer la fertilidad de los campos y evitar pestes y carestías. En el siglo XI comienzan a propagarse prácticas sacrílegas, en las que se hace uso de la hostia consagrada (sobre la que a veces se escriben fórmulas mágicas) como amuleto para curar enfermedades y garantizar la fertilidad de los animales.

La biblioteca mágica: manuales de magia, libros de secretos y tratados herméticos

Uno de los manuales de magia medieval más conocidos es el *Picatrix,* redactado en árabe en el siglo XI, objeto de la influencia de la tradición mágico-astrológica helenística. En el mundo islámico, el contacto con culturas diversas, como los harranianos, entre quienes era común la adoración de los dioses astrales,* favoreció el desarrollo de varias ramas de la magia. El contexto cosmológico y ontológico en el que los filósofos árabes colocan la magia, a partir del *De radiis* de al-Kindi (?-*ca.* 873), la vuelve racionalmente comprensible: la realidad toda es concebida como un campo de fuerzas en el que lo alto y lo bajo están en una relación de "simpatía" que permite una acción recíproca del uno sobre el otro. El hombre puede actuar en este ámbito dominando o dirigiendo las fuerzas que operan en el cosmos. La idea principal es la transformación del sujeto (el mago) y del mundo, que se activan recíprocamente, sin que haya una separación o una confusión entre sujeto y objeto. En el *Picatrix* los astros, los cuerpos del mundo terrenal (piedras, plantas y animales), las partes del cuerpo humano, olores, sabores, artes y oficios, todos se dividen en esferas de influencia mágica, bajo el dominio de un determinado planeta. Por tanto, las acciones mágicas presuponen el conocimiento de dichas relaciones, que vinculan cuerpos celestes, cuerpos terrestres y actuar humano. Por ejemplo, bajo Saturno, fuente

La magia en el islam: al-Kindi

* Se trata de un culto pagano, con centro en la ciudad de Harrán, en el sureste de Turquía. La ciudad tuvo también un periodo cristiano, pero los cultos antiguos no pudieron erradicarse sino hasta mucho después de la llegada del islam. [T.]

de las fuerzas que impiden y sujetan, se colocan las búsquedas ocultas, la lengua egipcia y la hebrea, entre las partes del cuerpo, el bazo y el oído derecho, el plomo y el hierro entre los metales y, entre las plantas, el roble, las palmeras y la vid. A Júpiter, a su vez, que distribuye influjos vitales, se someten religión y ciencias teológicas, la filosofía y la interpretación de los sueños, el griego, el oído izquierdo, el hígado, la sangre y el arte de dirigir un ejército.

Algunos tratados de carácter mágico y astrológico que forman parte del cuerpo de escritos —muchos redactados en los primeros siglos de la era cristiana— que se recogen con el título de *Corpus hermeticum* vuelven a circular en Occidente alrededor del siglo XII. Entre los textos herméticos, los de magia ceremonial provocan mayor curiosidad, pero también las primeras condenas. Los presupuestos cosmológicos en que se basan los textos herméticos son de carácter astrológico y vitalista: en el mundo terrenal actúan influencias celestes; la tierra vive y se mueve impregnada de lo divino, mientras que las estrellas son animales vivientes divinos. Los *Hermetica,* que se presentan bajo la forma de revelación divina, afirman una concepción unitaria del cosmos, no estructurado según un orden inmutable, sino pleno de fuerzas espirituales, virtudes ocultas, influjos celestiales, simpatías y antipatías. El hombre, al centro del cosmos, puede descubrir las recónditas correspondencias que existen entre las partes de éste y luego dominarlas y emplearlas para sus propios fines. Los textos herméticos postulan una jerarquía de divinidades y demonios, fundamento de la teúrgia, es decir, del arte de establecer contacto con los dioses y obrar en virtud de ello. En los textos herméticos se dice que los hombres son capaces de introducir en las estatuas y en los objetos que fabrican un principio divino, por medio del cual pueden profetizar o producir prodigios. El *Asclepius,* uno de los principales tratados herméticos, tienen una inspiración optimista: el hombre está unido a los dioses gracias a lo que en sí tiene de origen divino: el intelecto. Único entre todas las criaturas, el hombre está dotado de una naturaleza doble: una divina y una formada por los elementos. Comparten esta interpretación práctico-operativa los que, en el siglo XII, adoptan los conceptos del *Asclepius,* como Hildegarda de Bingen (1098-1179). Hildegarda cree en una superioridad del hombre sobre las criaturas espirituales angélicas, gracias a que su naturaleza doble (alma y cuerpo), reflejo de la divinidad y la humanidad de Cristo, le permite colaborar con Dios. Condenado por san Agustín, que considera a Hermes un profeta inspirado por los demonios y portador de un culto pagano idólatra, el *Corpus hermeticum* comienza a concebirse en el siglo XII como el fruto de una inspiración divina, pues completa y perfecciona el mensaje cristiano.

El Corpus hermeticum

El contacto con el islam alienta la difusión de recopilaciones de secretos, conocimientos fruto de una revelación inicialmente destinada a pocos adeptos. El contenido de este género de recopilaciones —que aún a inicios de

la época moderna pasarán por una extraordinaria circulación— es más bien variado: consejos prácticos para la vida doméstica, para el comercio, la medicina, la alquimia, la magia, etc. El más conocido de los libros de secretos es el *Secretum secretorum,* falsamente atribuido a Aristóteles (384-322 a.C.). La obra, de origen árabe y traducida al latín en el siglo XII, contiene un conjunto de supuestas enseñanzas de Aristóteles a su discípulo Alejandro Magno (356-323 a.C.). Escrito como si de una carta se tratara, el *Secretum* incluye consejos políticos, indicaciones sobre el régimen alimenticio y algunas instrucciones de tipo mágico-astrológico. Cuando se declara transmisor de las doctrinas esotéricas de Aristóteles, el autor del *Secretum* asegura a la obra un prestigio extraordinario: las reflexiones de Roger Bacon (1214/1220-1292) se verán influidas de forma significativa por las doctrinas mágicas contenidas en él.

Secretum secretorum

Los poderes de los minerales, piedras y gemas se describen en tratados conocidos como "lapidarios", obras de gran circulación en las cortes y en diversos estratos sociales, tal como atestiguan las numerosas traducciones en lengua vernácula. Entre los más conocidos están el lapidario atribuido a Aristóteles —de origen persa, del siglo IX— y el lapidario de Marbodio (1035-1123), obispo de Rennes, en hexámetros. Marbodio dice que, si es verdad que las hierbas poseen poderes curativos, con mayor razón los poseen las piedras preciosas, sobre las que Dios imprimió virtudes increíbles. El zafiro tiene una naturaleza fría y, si es reducido a polvo y mezclado con leche, cura las úlceras y la migraña, vence el terror y la envidia y dispone a Dios a aceptar las súplicas. Los usos de las piedras descritas en los lapidarios son de lo más variados: el imán puede verificar la fidelidad de la mujer y algunas gemas permiten prever el futuro.

Marbodio y las piedras preciosas

Algunos tratados de magia, las más de las veces anónimos, son manuales de uso práctico en toda la extensión del término: contienen instrucciones y descripciones de ceremonias mágicas y técnicas para invocar espíritus. Esto contribuye a suscitar la sospecha sobre el carácter demoniaco de dichas obras. Algunos de estos escritos se atribuyen a autores famosos, como el *Liber vaccae,* o *Liber experimentorum,* atribuido a Platón (428/427-348/347 a.C.), o como la *Clavicula* de Salomón, al que se le inventa un origen bíblico.

Objetos mágicos, curaciones mágicas y poderes taumatúrgicos

La atribución de poderes mágicos y extraordinarias propiedades curativas a objetos, piedras, hierbas y animales es práctica muy antigua, presente en diversas civilizaciones. En la Edad Media cristiana, a pesar de las sospechas y las condenas de las autoridades eclesiásticas, ganan popularidad las prácticas mágicas que presuponen la presencia —o la introducen— de poderes

particulares en varios tipos de objetos y sustancias naturales. La preparación de remedios mágicos exige una serie de procedimientos y rituales que determinan el resultado de la cura: la captura y el sacrificio de un animal, cuyos miembros se usan para fines medicinales, debe respetar ciertas reglas; en el momento del sacrificio se deben recitar unos rezos o fórmulas mágicas, por ejemplo. Además, la selección de las partes que se usarán en la preparación de las pócimas depende de un conjunto de símbolos y simpatías de grado variable de complejidad; por ejemplo, la corteza de árbol que se va a usar debe provenir exactamente de la parte que mira al este, porque allí se recogen los influjos benéficos del sol naciente. Hay muchas instrucciones sobre complicadas correspondencias entre astros, cuerpo humano, plantas y metales; en estos casos, magia, astrología y medicina están estrechamente vinculadas. Según un esquema existente en Manilio (siglo I) y Fírmico Materno (*fl.* 337-350), que luego reaparece en numerosos textos herméticos, plantas, astros y partes del cuerpo humano tienen una relación recíproca: los miembros se asocian a los signos del Zodiaco; cada uno de éstos ejerce un poder especial en la salud y en la enfermedad de la parte a la que está ligado. Dentro de los signos hay otra división, en decanos: el primer decano de Aries domina la nuca; el segundo, las sienes y la nariz; el tercero, las orejas, etc. Por ejemplo, del segundo decano de Tauro dependen las amígdalas y la tráquea, de manera que, para proteger estas partes, es necesario llevar un anillo de oro y plata; además, sobre la piedra que lo corona debe grabarse la figura del decano. A través de una planta, una piedra preciosa o un metal que se llevan colgados en el cuerpo, se puede capturar el influjo favorable del astro para una parte determinada del cuerpo.

Magia y medicina en los textos herméticos

Además de complicadas prácticas mágicas, la medicina echa mano de conjuros y exorcismos que, en muchas ocasiones, se añaden a remedios naturales, ambos empleados en la curación de un amplio número de patologías. Esto deriva de una concepción de la enfermedad que la atribuye a una combinación de causas naturales y sobrenaturales. Es muy usual la creencia de que los maleficios eran causa de impotencia y esterilidad —maleficios perpetrados generalmente por mujeres con el auxilio de espíritus malignos—. En una carta del arzobispo Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882), de 860, se sostiene por vez primera la idea de que las mujeres lascivas, si caen en cuenta de que su amante quiere contraer matrimonio con otra, pueden destruir con las artes mágicas el deseo de éste, a fin de que no pueda tener relaciones sexuales con su esposa. La idea de la impotencia como fruto de la magia encuentra enorme acogimiento entre los teólogos medievales, como Ivo de Chartres, Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1160) y san Alberto Magno (*ca.* 1200-1280).

Creencia y superstición

La epilepsia resulta ser un caso límite, pero muestra —no sólo en la Edad Media, sino incluso a inicios de la Edad Moderna— la inextricable conexión entre elementos naturales y sobrenaturales en la concepción de la enferme-

dad y las curas. Hildegarda de Bingen cree que en el "mal sagrado" el demonio entra en el cuerpo del enfermo, si bien esto no es la causa directa de la enfermedad: la entrada del demonio ocurre en el momento de la crisis, cuando los humores están excitados y el cerebro es atacado por las convulsiones. Así, la curación requiere de una doble intervención, con dietas y fármacos, pero también con talismanes y exorcismos. En la curación de la epilepsia se usan indistintamente ceremonias mágicas, rezos y fármacos. También quienes adoptan una visión naturalista, como Constantino *el Africano* (1015-1087), quien está entre los primeros en distinguir entre epilepsia y posesión, consideran que la terapia debe recibir la ayuda del sacerdote. Gilberto Ánglico (*ca.* 1180-*ca.* 1250) sugiere que a la suministración de fármacos precedan las fórmulas que invocan a Cristo.

Médicos y sacerdotes

Poderes milagrosos transmite Dios no sólo a los santos, sino también a los miembros de algunas dinastías. Alrededor del año 1000 se vuelve común en Francia —y un siglo más tarde en Inglaterra— la creencia en el poder taumatúrgico de los reyes, es decir, en la capacidad sobrenatural de curar una enfermedad específica con un roce de sus manos: la adenitis tuberculosa, conocida como escrófula. La práctica de tocar con las manos se inspira en modelos bíblicos, en particular en las curaciones que realizó Jesús. Los médicos indican en sus tratados la caricia real como eficaz remedio contra esta patología, que en inglés comienza a llamarse *King's evil* ("mal del rey"). El flujo de enfermos a las cortes de Inglaterra y de Francia es vastísimo, fenómeno que dura siglos: en Inglaterra, hasta 1714; en Francia, hasta la Revolución, para luego continuar tras la Restauración y hasta 1825.

Desde un principio, al contacto de la mano con el cuerpo del paciente se añade un importante gesto simbólico: el signo de la cruz. Éste debe darse como bendición al enfermo antes de tocarlo. Escribe el cronista Guiberto de Nogent (1053-*ca.* 1124): "¿Qué no hemos visto al rey Luis VI, nuestro señor, obrar un prodigio, que para él es cosa normal? Con estos ojos míos he visto enfermos de escrófula en el cuello y en otras partes del cuerpo acudir en masa para que él los tocara; y al roce de la mano, él hacía la cruz [...] También su padre, Felipe, había usado con ardor este mismo poder milagroso y glorioso". Tocar al enfermo y hacer el signo de la cruz indican que el soberano cumple una acción vicaria, como instrumento de la gracia celestial que actúa a través del príncipe consagrado. Este carácter instrumental e intermediario del poder taumatúrgico de los reyes se evidencia aún más con el tercer elemento que acompaña y sigue al toque: la plegaria a Dios. Si para los reyes germánicos, entre quienes se cuentan los merovingios, las facultades sobrenaturales del monarca se transmitían por vía hereditaria, de manera que toda la casa real las poseía, el toque taumatúrgico de los reyes franceses e ingleses es un don de Dios a través del papa, mediante el sacramento de la unción con el crisma sagrado.

Véase también

Ciencia y tecnología "Avicena y la alquimia árabe", p. 340; "La recepción de la alquimia árabe en Occidente", p. 345; "Alquimia y mineralogía bizantinas", p. 350.

LITERATURA Y TEATRO

INTRODUCCIÓN

Ezio Raimondi y Giuseppe Ledda

Si bien en la Alta Edad Media el lugar de producción de la cultura literaria era prácticamente sólo el monasterio, en los siglos XI y XII los centros de producción cultural se multiplican, tanto cuanto los actores sobre la escena literaria. Con el surgimiento de las ciudades y el desarrollo de una multiplicidad de cortes señoriales y feudales, aunadas a los monasterios, a su vez reestructurados gracias a profundas y eficaces reformas, se crea una pluralidad de situaciones, de modelos, de personajes de la cultura y de voces que ponen de manifiesto esta realidad en movimiento y en proceso de diversificación.

Los centros culturales

Las ciudades son un espacio de libertad y desarrollo autónomo de nuevas experiencias culturales, pero también son el lugar en que se advierte con mayor fuerza la necesidad de una reforma y una recodificación del derecho y la retórica, gracias también a la recuperación de los modelos antiguos. La decisión de hacer más sólida la identidad política e institucional de las comunas lleva a un uso cada vez más consciente y refinado de la retórica como técnica para la comunicación pública y para la autorrepresentación de autoridad de la institución política, pero también como instrumento para regular y encauzar el conflicto político. También por ello el derecho y la retórica tienen una importancia enorme en el surgimiento de las universidades; de hecho, en las universidades italianas, la primera de todas Bolonia, se consolida la nueva escuela retórica de las *artes dictandi* o *dictaminis* ("artes de la composición"), que difunden las técnicas de la comunicación eficaz entre un público cada vez mayor de profesionistas de la palabra, como jueces y notarios. De la usanza de dictar *(dictare)* las cartas en voz alta, el verbo pasa a significar simplemente "componer"; por ello el conjunto de las normas técnicas para la composición de una carta toma el nombre de *ars dictandi* o *dictaminis.* Este anhelo por comprender y formalizar las reglas de la composición retórica, que a su vez vuelven más fácil el acceso a este arte, progresivamente involucra las otras áreas de la comunicación oral y escrita: el discurso político *(artes arengandi),* la predicación y el discurso religioso *(artes praedicandi)* y la poesía y el discurso literario *(artes poeticae* o *poetriae).*

Retórica y derecho: surge la universidad

Junto a las ciudades con sus nuevos intelectuales, educados en las ciencias jurídicas y en las artes retóricas en las universidades, los monasterios continúan siendo los centros más activos en la recepción y producción cultural. En los siglos XI y XII los *scriptoria* monásticos son aún los lugares en que se copia la mayor parte de los códices, con un cuidado filológico en aumento y un desarrollo creciente de los aparatos de interpretación. Los comentarios, llevados a cabo en los monasterios y en las escuelas urbanas, organizados en sistemas de glosas, se refieren cada vez más no ya a los textos sagrados, sino a las obras de los antiguos: Virgilio, Terencio, Ovidio, Estacio, por mencionar sólo algunos. Salvo en pocos casos, los nuevos comentarios elaborados en estos siglos terminan por sustituir los viejos comentarios hechos entre los siglos IV y V, que habían resistido durante toda la Alta Edad Media.

Los scriptoria *monásticos y el arte de interpretar*

La actividad cultural de una gran cantidad de centros encuentra testimonio particularmente en la historiografía, que mira a numerosas personalidades políticas y religiosas de diversa índole promover la fijación de la memoria histórica de los monasterios, los reinos, los pueblos y las ciudades en un horizonte universal.

También la producción poética se ve afectada por la multiplicación de los centros de creación cultural. En medio de las cortes y los monasterios, de las escuelas episcopales y las ciudades, del contacto y los viajes internacionales, se multiplica la experiencia de los poetas en activo en la región del Loira, entre los siglos XI y XII: Marbodio de Rennes (1035-1123), Balderico de Bourgueil (1046-1130) e Hildeberto de Lavardin (1056-1133). De mayor movimiento es la cultura documentada por la poesía goliardesca, que también encuentra en las escuelas y las ciudades el espacio donde se idea, se produce y se consume, pero también irradia en diversos grados sobre los monasterios y las cortes. El ambiente monástico ofrece otro ejemplo de intensa poesía latina de inspiración religiosa, como la de Alfano de Salerno (?-1085) y Pedro Damián (1007-1072) en el siglo XI. Un prestigio especial adquiere la escuela episcopal de Chartres en el siglo XII, célebre por los estudios teológicos, filosóficos y científicos que ahí se realizan. De las doctrinas elaboradas en Chartres nace también una extraordinaria poesía didáctica y alegórica, con sus máximos representantes Bernardo Silvestre (siglo XII) y Alan de Lille (*ca.* 1128-1203).

La poesía entre cortes y monasterios, escuelas y ciudades

Los monasterios son también el lugar donde se redactan textos de la más alta espiritualidad y discurso religioso, desde los tratados ascéticos de Pedro Damián hasta el profetismo visionario de Hildegarda de Bingen (1098-1179) y el exegético de Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202), por no hablar de uno de los intelectuales más influyentes de esta época, el cisterciense san Bernardo de Claraval (1090-1153), cuya producción abarca todos los géneros de la prosa sacra: cartas, sermones, tratados teológicos, ascéticos, místicos, polémicos, etc.; su pericia retórica le vale el título de *doctor mellifluus*. Otro cen-

tro monástico, la abadía parisina de San Víctor, se convierte en el siglo XII en un importantísimo lugar de elaboración cultural, con el desarrollo de la teología mística de Hugo (*ca.* 1096-1141) y Ricardo de San Víctor (?-1173).

No sólo la gran literatura espiritual y los tratados teológicos y místicos encuentran en los ambientes monásticos sus centros de producción y difusión más activos, sino también un género "popular" y difundido en toda Europa: las visiones del más allá, que hallan en los monasterios a sus autores y propagandistas, y en ocasiones incluso a sus protagonistas.

La supremacía del amor

El nacimiento de la literatura en lengua vulgar de Europa también está en deuda con la multiplicidad de los centros de creación cultural. En muchas lenguas, los primeros testimonios y los primeros documentos provienen de ambientes monásticos; algunos de los textos poéticos más antiguos derivan, en muchos casos, de la iniciativa de los monjes, como los textos hagiográficos en lengua de *oïl (Vie de saint Alexis)* y lengua de *oc (Sancta Fides)* del siglo XI, o los textos en italiano vulgar del siglo siguiente, entre los que está el *Ritmo su sant'Alessio* (finales del siglo XII), redactado por monjes benedictinos de las Marcas.

Muy pronto la literatura vernácula se muestra capaz de adoptar numerosos géneros y de poner en escena a gran variedad de autores vinculados a los más diversos ambientes sociales y culturales. Son, sin embargo las cortes, con la formación de una nobleza laica externa a la cultura latina eclesiástica, el escenario en que la literatura en vulgar se manifiesta de manera más espléndida. Así, las cortes también proponen los valores fundamentales de las experiencias literarias más influyentes: la cultura cortés se refleja idealizada en la épica y, sobre todo, en los romances y la lírica.

Entre los valores que la cultura cortés codifica al centro de su universo cultural y literario tiene preeminencia absoluta el amor. En efecto, la "cortesía" es un conjunto de virtudes y comportamientos, pero, ante todo, una nueva forma de entender el amor. De este modo, en las novelas de caballería y en la lírica el héroe cortés no se concentra únicamente en el cumplimiento de sus deberes militares, religiosos y familiares, como el héroe épico, sino que también recibe un íntimo impulso del amor. El amor cortés es luego objeto de una reflexión de tintes dogmáticos en el tratado *De amore,* de Andrés *el Capellán* (segunda mitad del siglo XII), escrito en la corte de María de Champaña (1145-1198). A la doctrina del amor cortés se vincula un nuevo ideal de nobleza, basado en la nobleza moral e interna, pero especialmente en el reconocimiento de la irrefrenable fuerza del amor, más fuerte que las barreras sociales y colocado por encima de los lazos matrimoniales. No obstante, en las realizaciones literarias más altas, el *fin'amor* es el ideal

El amor cortés

de un amor puro y desinteresado, en el que la satisfacción del deseo siempre se difiere o se niega por completo, incluso, como inalcanzable por defecto.

Junto a la literatura del amor cortés, en este periodo se da una recuperación a gran escala de la poesía latina, nutrida del modelo ovidiano del *Ars amandi,* ocupada en cantar el amor en términos menos idealizados y más terrenos, lo que conlleva un amplio espacio para la dimensión de lo sensual, generalmente excluido de la lírica y de los romances corteses. El amor es protagonista dramático de las aventuras autobiográficas de uno de los mayores intelectuales del siglo XII, Pedro Abelardo (1079-1142), cuyo amor correspondido por Eloísa (*ca.* 1100-1164) se recuerda y celebra en su epistolario. Se trata de una experiencia de vida y de literatura en la que parecen converger las diversas imágenes del amor que atraviesan el siglo: el amor cortés en las formas líricas (Abelardo, al parecer, compuso también muchas canciones para su amada) y romancescas; el amor carnal con su flama de exaltación sensual y sus arrebatos de arrepentimiento, y, finalmente, la renuncia al plano físico del amor para volcarse a la espiritualización y la conversión hacia el amor divino.

La cultura religiosa también parece participar de este clima y de esta celebración de la supremacía del amor, pues en los ambientes monásticos del siglo XII se comenta infatigablemente el Cantar de los Cantares, el libro erótico por excelencia de la Biblia, con la contribución de algunos de los máximos intelectuales de la época, como Guillermo de Saint-Thierry, Ricardo de San Víctor, san Bernardo de Claraval y Alan de Lille. La teología mística, tanto en los textos de Bernardo como en los redactados por los victorinos, se convierte en una teología del amor, que eleva al hombre hacia Dios en la experiencia mística y lo transforma a través de un proceso de "deificación".

La celebración del Cantar de los Cantares

La herencia contradictoria pero vital de esta pluralidad de concepciones del *eros* se explotará en sus relaciones y en sus conflictos gracias a los autores más representativos de los siglos siguientes: san Francisco de Asís (1181/1182/1226), Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375), sin olvidar el *Roman de la rose*, a Jacopone de Todi (1230/1236-1306) ni a la intrépida reflexión dantesca, que va de sus rimas juveniles al último verso de la *Comedia:* "l'amor che move il Sole e l'altre stelle" ["el amor que mueve el Sol y las otras estrellas"].

Renacimientos y renovaciones

LA RETÓRICA EN LA UNIVERSIDAD

FRANCESCO STELLA

La universidad es una de las "invenciones" que más han resistido desde la Edad Media. Allí se produce la nueva cultura, que en los siglos XII y XIII es jurídica, teológica y médico-científica, pero también retórica: en las facultades de artes se aprende, entre otras cosas, la técnica de composición de cartas y documentos, instrumento de una laicización del saber que contribuirá al florecimiento literario.

EL NACIMIENTO DE LA UNIVERSIDAD

Determinar cuándo nació la universidad es un problema ante todo de léxico: *universitas* se refiere más a una corporación de estudiantes y docentes que a la institución universitaria en sí, cuyo nombre en latín era *studium,* entidad que en muchas ocasiones se confunde con las escuelas capitulares y con las jurídicas o médicas —aún no estructuradas como universidades— que en muchas ciudades gozaban de una larga tradición. En los siglos XI y XII, cuando las artes y los oficios se organizan de manera corporativa para reglamentar la vida profesional, los maestros y las instituciones que promueven los *studia* estructuran su propia colaboración en nuevas tipologías. Bolonia, cuya fundación universitaria se considera la más antigua —pero el primer documento oficial es la constitución *Habita* de 1158, con la que Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) garantiza protección jurídica a los estudiantes foráneos—, da origen a la *universitas scholarium,* donde los estudiantes, reunidos en asociaciones nacionales o regionales *(nationes* divididas en *subnationes),* nombran a un rector, encargado de contratar maestros (reunidos en el Colegio de Docentes) y administrar el *studium.* En París, a su vez, se crea la *universitas magistrorum et scholarium.* Fundada en 1180 y declarada por Gregorio IX (*ca.* 1170-1241, papa desde 1227) en 1231 *Parens scientiarum* ("Madre de las ciencias"), la gobiernan *de facto* los docentes, según un modelo que se propaga rápidamente en toda Europa. Allí la autoridad del rector se confronta con la del canciller, delegado de la autoridad eclesiástica, es decir, del obispo. Los estudiantes y los maestros son todos formalmente clérigos y la enseñanza se considera durante largo tiempo un privilegio de los prelados más altos, lo mismo que la predicación. La autonomía

de la universidad se obtiene en París gracias a unas huelgas (1229) y a enfrentamientos callejeros entre estudiantes y policía, después de que el derecho de conferir la *licentia docendi* se transfiere definitivamente del canciller a los maestros de la universidad. Este proceso ocurre gradualmente en todas las sedes, muchas veces gracias a una vinculación entre universidades y papado, que tiene por objetivo superar los lazos del poder eclesiástico local y civil y garantizar así la validez universal de los títulos expedidos.

Autonomía respecto de la Iglesia

La facultad de artes y los estudios retóricos

Las universidades se estructuraban, como hoy, en facultades (a lo más, cuatro, no siempre presentes al mismo tiempo): artes, es decir, artes liberales (que desde la Antigüedad tardía eran la base de toda formación literaria y científica); derecho canónico (y, todo el tiempo que no estuvo vetado por el papa, civil); medicina, y teología (la más larga y difícil). La facultad de artes, que experimentó un particular desarrollo en, por ejemplo, Orleans, era la mayor de las cuatro por número de inscritos y de maestros y por peso económico; representaba frecuentemente un grado primario de instrucción superior, de seis años de duración: dos para el bachillerato y cuatro para el doctorado, después de los cuales (entre los 20 y 21 años) se estudiaba medicina, derecho y teología, que significaban otros cinco o seis años de estudio. Para volverse *magistri in sacra pagina* (es decir, comentadores de la Biblia) y profesores de teología era necesario concluir el bachillerato bíblico y el sentenciario* (no antes de los 35 años).

En la *Facultas artium* se aprenden, además de la lengua, sobre todo las técnicas de comunicación para componer documentos oficiales, en clases impartidas por el maestro de retórica. El *ars dictandi*, "el arte de la composición", se practicaba ya en las cancillerías imperiales y pontificias, pero en el siglo XI se formaliza finalmente y, por así decir, se democratiza en los primeros manuales de Alberico de Montecasino (*ca.* 1030-*ca.* 1105), las *Flores rhetorici* o *Dictaminum radii* y el *Breviarium de dictamine*. En estos libros de texto el centro del discurso concierne principalmente a las figuras retóricas y a los modos expresivos, mientras que a la composición de cartas se dedica sólo una mención a la salutación de inicio.

La Escuela de Bolonia

Una ciencia de la epistolografía en toda regla se desarrolla ante todo en Bolonia, donde la escuela de Irnerio y los estudios notariales, a partir de los

* El bachiller bíblico estaba facultado para hacer una lectura más bien literal de la Biblia; el sentenciario tenía un conocimiento profundo de las opiniones (*sententiae*) de los autores considerados ya *auctoritates*. [T.]

cuales probablemente había surgido la universidad, dieron un carácter pragmático y político al aprendizaje de la comunicación escrita. Aquí enseñan, por ejemplo, a inicios del siglo XII, los misteriosos Aginulfo, Adalberto *el Samaritano (Praecepta dictaminum),* Hugo de Bolonia (*Rationes dictandi prosaice,* entre 1119 y el 1124) y el anónimo autor de las *Rationes dictandi,* en las que distingue orgánicamente composición en versos, en ritmos y en prosa y define las cinco partes de la carta: *salutatio, captatio benevolentiae, narratio, petitio* y *conclusio.*

Bernardo de Bolonia (mediados del siglo XII) —cuya *Summa,* transmitida en diversas redacciones, está por tener su primera edición— y su alumno Guido de Arezzo —cuya obra está aún sin editar— recogen y potencian esta tradición con la fusión del *ars dictandi* con la retórica y la poética, incluido el *cursus,* es decir, la formulación rítmica de los finales de frase, cuyos tipos más frecuentes eran el *cursus planus* (u _ _ u _, por ejemplo, *víncla perfrégit*), el *tardus* (u _ _ u _ _, *víncla perfrégerat*) y el *velox* (u _ _ u _ u _, *vínculum fregeramus*).

Estos innovadores producen nuevos instrumentos didácticos que tendrán gran influencia en las escuelas italianas, alemanas y francesas de Tours y Orleans, donde estudiaron y luego enseñaron Bernardo Silvestre (siglo XII), su alumno Mateo de Vendôme (?-*ca.* 1200) y Bernardo de Meung (siglo XII), autor de las *Flores dictaminum,* un resumen de una recopilación de mayores proporciones de gran interés narrativo, relativa a los miles de casos cotidianos en que era necesario saber escribir una carta.

Entre Bolonia y Francia se establecen numerosos y frecuentes contactos, muchos bajo la forma de maestros itinerantes, como Pedro de Blois (*ca.* 1135-*ca.* 1212), probable autor del *Libellus de arte dictandi rhetoricae,* compuesto en Inglaterra entre 1181 y 1185, en el que se distinguen siete tipos de *dictamen* (carta, historia, polémica, comentario, tratado, discurso oratorio y diálogo), y Godofredo de Vinsauf (siglos XII-XIII), autor, entre 1188 y 1190, de una *Summa de arte dictandi,* escrita para satisfacer las peticiones de sus compañeros de estudio en Bolonia, y sobre todo de la célebre *Poetria nova* (1200-1202), manual de poética de enorme popularidad. Con un segundo tratado retórico, el *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi,* Godofredo se desplaza de una concepción utilitaria de la carta hacia intereses más literarios, que se reflejan también en otros documentos de Bolonia. Por ejemplo, en 1247, los estatutos del gremio local de notarios admiten en la profesión sólo a quienes son capaces de *latinare* y *dictare* correctamente; por otro lado, muchos fragmentos de poetas italianos del siglo XIII, recientemente descubiertos, se deben a los códigos notariales de la región de Emilia. Los personajes posteriores oscilan entre la defensa del carácter práctico del arte, como hace Boncompagno de Signa (*ca.* 1170-*ca.* 1250), por lo demás autor del primer tratado de epistolografía de amor, la *Rota Veneris*, y concesiones a la retórica literaria, como hacen Bene de

Difusión del arte retórico

Florencia, en Bolonia desde 1218, y Guido Faba (*ca.* 1190-1243), que se servirá del *Candelabrum* de Bene para sus tratados, populares en toda Europa.

La Escuela de Arezzo y la cultura prehumanística

A mediados del siglo XIII la producción se intensifica tanto en Bolonia como en el centro y norte de Italia, donde surgen las nuevas universidades; por ejemplo, la de Nápoles, fundada por Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) en 1224, o la de Arezzo, cuyos estatutos, cercanos al año 1255, están entre los más antiguos de Europa —los de Bolonia son de 1237; los de Cambridge, de 1250—, mediante los que se reglamenta una tradición de estudios de la que tenemos noticia desde 1205 —cuando Rofredo de Bolonia escribe que en Arezzo ya *viget studium litterarum,* "florece la escuela de letras"—. En Arezzo se desarrolla una importante escuela de retórica y gramática, entre cuyos maestros están, en una tradición que podría remontarse a Guido, alumno de Bernardo de Bolonia, los personajes aún inexplorados de Bonfiglio (?-*post* 1266), quien vincula el estilo alto de la cancillería imperial de Pier della Vigna (1190-1249) con el desarrollo literario de la técnica de comunicación oficial, y Mino da Colle Val d'Elsa (siglo XIII). Este profesor invitado itinerante compone en Arezzo algunas recopilaciones de cartas para la escuela, en las que se relatan situaciones y escenarios de la vida universitaria con desinhibición y frescura, y a veces con expresiones en lengua vulgar, de chanza o para injuriar. Entre estas cartas, aún en proceso de publicación, hay algunos preámbulos que exaltan la importancia del estudio para la formación de una conciencia cultural y para las actividades profesionales que allí se ejercitan; esto demuestra un alto grado de convicción en la enseñanza y en la retórica: Mino la llama *scientia literalis* y la equipara con una reina coronada por las otras artes, porque es ella la que permite a todas las demás comunicar sus contenidos.

Cartas sobre la escuela

En aquellas décadas Arezzo es un centro de cultura prehumanística —el único en Italia, con la sola excepción de Padua, donde, según Coluccio Salutati (1331-1406), "comenzó a brillar la luz"— gracias a las aportaciones en ocasiones muy innovadoras de maestros como Geri, Goro, Domenico Bandini, todos gramáticos y comentadores de los clásicos o profesores en la universidad, precursores del terreno en el que se formaron las ilustres personalidades del Humanismo toscano: Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Gregorio y Carlo Marsuppini, Giovanni Tortelli, Francesco y Bernardo Accolti, Giorgio Vasari, entre otros. El caso de Arezzo es, de alguna manera, paralelo al de Bolonia en la demostración de que, según la tesis de Paul Oskar Kristeller (1905-1999), la retórica y especialmente el *ars dictandi* fueron "una de las raíces del Humanismo" y, además, del florecimiento poético y literario de los siglos XIII y XIV. Esta enseñanza pública significó

Las raíces del Humanismo

una profesionalización laica de la escritura, lo que permitió un acceso más amplio a las técnicas de comunicación escrita, por lo menos antes de que el Humanismo volviera a encerrarlas en el ambiente de las cortes señoriales.

Véase también
Historia "La instrucción y los nuevos centros de cultura", p. 219.
Literatura y teatro "Las *poetrie* latinas medievales", p. 405.

LAS *POETRIE* LATINAS MEDIEVALES

ELISABETTA BARTOLI

Las **poetrie** *latinas medievales, tratados que tienen por tema un conjunto de reglas dedicadas a la composición de obras literarias, son el fruto de la cultura universitaria que madura entre los siglos* XII *y* XIII. *Están vinculadas por origen y por finalidad a las otras dos* **artes** *medievales:* **ars praedicandi** *y* **ars dictandi.** *Las* **poetrie** *que nos han llegado son menos de 10; entre éstas, la más conocida es la* **Parisiana poetria.**

LAS *POETRIE* Y LAS OTRAS *ARTES*

Las *artes poetriae (poetrie)* son tratados que contienen un conjunto de reglas enfocadas en la composición escrita de obras literarias, tanto en prosa como en poesía, y pueden estar compuestas en verso o en prosa. Como ya era en la terminología clásica, la palabra *ars* (arte) en la época medieval se refiere a un ámbito práctico y, por extensión, al teórico en calidad de tratado normativo.

En la Edad Media existen tres tipos de *artes* dedicados a la composición literaria: el *ars poetriae,* del que nos ocupamos; el *ars dictaminis,* para la redacción de cartas, y el *ars praedicandi* o *sermocinandi,* compuesto por la predicación y la estructura escrita y oral del discurso *(sermo).* Todas estas *artes* tienen en común algunas características en el modo de organizar la materia; ciertamente, también derivan, las tres, de enseñanzas maduradas dentro de las mayores escuelas europeas de este periodo. Son particularmente interesantes porque proponen una reflexión teórica no relativa a un solo autor, sino que son una manifestación compartida de una comunidad de estudiosos en un preciso momento histórico. La mayor diferencia entre las tres *artes* es el aprovechamiento escolástico y, en ese sentido, formativo de las *poetrie,* instrumento imprescindible tanto para la adquisición de competencias teóricas como para la construcción de un *habitus* mental.

La pequeñez del número de *poetrie* sobrevivientes (menos de 10), en comparación con las más de 200 *artes praedicandi* y las cerca de 300 *artes dictaminis,* es, según Murphy (*The art of poetry and prose,* 2005), sólo una prueba más de la homogeneidad de las normas difundidas sobre el arte de escribir.

LAS *POETRIE* QUE NOS HAN LLEGADO

En orden cronológico, la primera *poetria* que conocemos es el *Ars versificatoria* (*ca.* 1175), de Mateo de Vendôme (?-*ca.* 1200). El autor estudió en Tours, como alumno de Bernardo Silvestre (siglo XII); luego fue profesor en Orleans y en París. El *Ars,* escrito en prosa con ejemplos en verso, tiene una enorme deuda con el *Ars poetica* de Horacio (65-8 a.C.) y está enfocado mayormente en los textos poéticos. Los principales destinatarios de la obra son los alumnos de Mateo; el tratado probablemente fue usado tanto en privado como en lecturas públicas.

La *Poetria audomarensis* es un breve texto anónimo de Saint-Omer, de finales del siglo XII. Sus 50 dísticos están por completo dedicados a la *descriptio.* La fuente principal de éste son las *Etymologiae* de san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), si bien el autor no se olvida de Horacio.

El *best seller* de la época es la *Poetria nova* (*ca.* 1200-1202), del inglés Godofredo de Vinsauf (siglos XII-XIII), dedicada al papa Inocencio III (1160-1217, pontífice desde 1198). Sobrevive en cerca de 200 manuscritos, un número impresionante si se compara con los cinco del *Ars versificatoria* y los seis de la *Parisiana poetria;* se copió casi hasta el siglo XVII. La longevidad del tratado y su fortuna en el ámbito escolástico deben atribuirse a su perfecta correspondencia con las necesidades didácticas: enteramente compuesta en verso, es clara y de lectura placentera, pues alterna pasajes de autores clásicos con experiencias personales y aportaciones del autor. De Godofredo, quien, según un pasaje del mismo libro, residió en Roma y quizá fue profesor en Bolonia, nos quedan también el *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* y la *Summa de coloribus.*

La Poetria nova *de Godofredo*

Loable por la claridad en la exposición y por el notable esfuerzo sistemático es el *Ars versificatoria* (*ca.* 1215) de Gervasio de Melkely (*ca.* 1185-?), contemporáneo o por muy poco posterior a Mateo de Vendôme y Godofredo de Vinsauf, a quienes cita frecuentemente, pues de ellos provienen en sustancia las ideas expuestas en su *Ars.* Este tratado, consagrado a la prosa y a la poesía, se concentra en las maneras de evitar los vicios del discurso, gracias a reglas gramaticales y retóricas, pero sobre todo a una atenta lectura de los modelos.

La *Parisiana poetria de arte prosayca, metrica et rithmica* (*ca.* 1220, revisada en 1231-1235) es quizá el más ambicioso de los tratados que analizamos. Es obra del inglés Juan de Garlandia (*ca.* 1195-*ca.* 1272), un escritor

prolífico y multifacético que estudió en Oxford, para luego enseñar durante muchos años en París. La *Parisiana poetria* busca reducir a una unidad las reglas relativas a los diversos géneros de composición (prosaica, métrica y rítmica), en un intento por englobar las habilidades que atañen al arte poética, como la epistolografía y las normas del discurso oral. De las siete partes que la componen, las más innovadoras están consagradas a la invención del tema, al orden y a la amplificación.

Unificar las reglas

El *Laborintus* (*post* 1213-*ante* 1280), de Everardo *el Alemán* (siglo XIII), es cronológicamente la penúltima *poetria* que nos ha llegado, si se excluye la tardía *Poetria linkopensis,* de Matías de Linköping, ya del siglo XIV. Poco o nada sabemos con certeza de la biografía del autor de *Laborintus,* salvo que estudió en París o en Orleans y que enseñó en Bremen y tal vez en Colonia. El título es una paronomasia entre *laberinto* y *laborem habens intus* ("con dificultad"). Aunque se retoman varios conceptos de los cuatro ilustres predecesores, algunos elementos en la forma de tratar los temas son completamente nuevos respecto al esquema básico que conocemos. Consta de 1 005 versos que cantan el nacimiento, el crecimiento y la educación del maestro con las siete artes liberales, quienes fungen como preceptores (capítulos 1-3). El maestro, en efecto, nace con un destino predeterminado y muy pronto siente los presagios de las futuras desventuras que la carrera le reserva (todas ilustradas en el capítulo 6).

Estructura y contenido

Los tratados tienen, generalmente, un mismo esquema de partida: las tres partes principales (exordio, desarrollo y conclusión) aparecen casi siempre bajo la misma estructura, mientras que el espacio consagrado a los conceptos de retórica más específicos, como la variación y la amplificación, la adecuación del estilo al personaje, las características de los géneros literarios, los vicios que hay que evitar o la forma tradicional de tratar un tema oscilan según los intereses de cada autor.

Como está establecido en la retórica clásica, también para las *poetrie* medievales existen dos tipos de exordio: uno natural, que sigue la secuencia lógica de los eventos, y uno artificial, que la altera. La novedad introducida por las *poetrie* tiene que ver en específico con el uso de proverbios y *exempla* cuando se utiliza el orden artificial. Sobre el desarrollo del discurso tratan sólo la *Poetria nova* y la *Parisiana poetria*; en la primera se distingue de nuevo el caso del orden natural, en el que el desarrollo de los hechos procede por sí mismo, y el artificial, en el que el autor tiene la responsabilidad de subrayar la coherencia de la evolución valiéndose de pronombres relativos o con la explicación de los proverbios y los *exempla* usados. En la *Parisiana poetria* se indican, de acuerdo con un esquema convencional, adoptado en la oratoria y la epistolografía, las partes de una obra: exordio, narración, petición, confirma-

Orden natural y orden artificial

ción, refutación y conclusión. Esta última, en general, versa sobre una idea general, un proverbio o la invocación de la divinidad inspiradora.

Desarrollo del tema

La amplificación y la abreviación no son conceptos ajenos a la retórica clásica, pero están presentes bajo una acepción nueva en las *poetrie* medievales: "amplificar" es lo mismo que "desarrollar", "tratar ampliamente un tema". Existen algunos recursos para este propósito: sinonimia, similitud, *exemplum,* pregunta retórica, etimología, onomástica, perífrasis (muy en boga hasta el siglo XI), apóstrofe, prosopopeya, descripción, lítote, abreviación y digresión, esta última desconocida para la retórica antigua y discutida en la *Poetria nova* y en la *Parisiana poetria.*

También se retoma la teoría clásica de los tres estilos: humilde, medio y sublime, ejemplificados por las obras virgilianas en la *Rueda de Virgilio:* respectivamente, *Bucólicas, Geórgicas* y *Eneida.* A partir del siglo XIII no será ya el estilo sino la clase social de los personajes lo que decidirá la clasificación de una obra.

Junto a la distinción clásica de los tres estilos, se encuentra en las *poetrie* otra diferenciación entre ornamento simple y ornamento difícil, que recurre a varias figuras retóricas, como metáfora, metonimia, sinécdoque, antítesis, perífrasis, alegoría y enigma. El ornamento fácil requiere el uso de los colores de la retórica (el procedimiento más popular es la *annominatio,* es decir, la paronomasia). Ésta es una parte del tema por la que los medievales sienten tal interés que le dedican tratados independientes, como el de Godofredo de Vinseuf, ya citado arriba.

LAS *POETRIE* Y LA TRADICIÓN RETÓRICA

Como puede fácilmente deducirse, las novedades teóricas que ofrecen las *poetrie* son relativamente pocas, pues son numerosos los puntos de contacto con las obras clásicas de retórica, especialmente el *De inventione* de Cicerón (106-4 a.C.), la *Rhetorica ad Herennium,* la *Epistola ad Pisones* y la *Ars poetica* de Horacio, lecturas todas de prestigio incontrovertible, por lo menos hasta la llegada de los textos aristotélicos, en la segunda mitad del siglo XIII. Hay que añadir a los tratados retóricos de la latinidad clásica las obras de los autores medievales ya participantes del canon, como Beda *el Venerable* (673-735) y san Isidoro; así como los textos en prosa y en verso de los autores clásicos, como es atestiguado por los numerosos fragmentos propuestos por los autores de las *poetrie* usados como ejemplo de las partes retóricas. Por otra parte, la base de la enseñanza universitaria se componía del estudio de los modelos; las escuelas más renombradas en este ámbito eran justamente las de Orleans y de París. No es para nada casual, comenta Faral (*Les artes poétiques di XII et du XIII siècle,* 1924), que muchos autores de *poetrie* hayan sido alumnos precisamente de estas universidades.

Véase también
Literatura y teatro "La retórica en la universidad", p. 401; "La predicación y las *artes praedicandi*", p. 434.

LA LECTURA Y EL COMENTARIO DE LOS CLÁSICOS

ELISABETTA BARTOLI

El siglo XII inaugura un periodo de la historia medieval en el que los autores viven de un modo diferente su relación con la literatura. En esta etapa, la fortuna de un texto clásico se puede examinar no sólo a través de las citas o alusiones que se hacen de él, sino también gracias a los comentarios y glosas que recibe, que son formas de enseñanza y, en conjunto, el fruto de un tiempo de reflexión sobre los textos.

LA RECEPCIÓN DE LOS CLÁSICOS

El periodo carolingio había reforzado sólidamente el papel de los clásicos, considerados entonces como un elemento imprescindible en la formación de toda persona culta. Hacia los siglos X y XI estaba en proceso de desaparición la antigua aversión que algunos autores cristianos habían manifestado en contra de la cultura clásica, tachada de peligrosa por pagana. En este sentido, el siglo XII marca un cambio decisivo en la historia de la literatura medieval. Desde 1927, año en el que Charles Homer Haskins (1870-1937) publica el ensayo sobre el renacimiento del siglo XII, el debate acerca de la importancia de este renacimiento continúa abierto. El dato irrefutable es que los autores de ese tiempo tenían una clara conciencia de que existía una separación evidente entre su época y lo que había sucedido anteriormente. Esta etapa de la *querelle des anciennes,* según la cual algunos autores se definen como *modernos* por contraste con los *antiguos* que los precedieron, conlleva una postura diferente con la tradición literaria: ya sea rechazarla, imitarla o incluirla, esta relación representa algo diverso de la costumbre común hasta ese entonces.

Éste es, explicado someramente, el escenario de la recepción de los clásicos entre los siglos XI y XII. El análisis de cómo se leían los *auctores* requiere una consideración de las variables debidas a la transmisión y las condiciones físicas de los códices: en estos siglos la mayoría de los libros se copiaba en los *scriptoria* monásticos, cada vez con mayor cautela filológica en la enmendación y la *collatio* de los ejemplares, y con una conciencia más profunda de la rareza de algunos textos. El acto de copiar un texto sobre

Copia y comentario

un códice está condicionado por las modalidades de su lectura; la paginación moderna surge justo en este periodo de la historia literaria, cuando el aprovechamiento de una obra comienza a vincularse indisolublemente con la conformación de glosas y el comentario del lector. Glosas y comentarios tienen origen en la literatura helenística; luego este procedimiento se intensifica durante la etapa carolingia, sobre todo en relación con los textos sagrados, para luego extenderse a la literatura profana.

Glosas y comentarios

En el siglo XII abundan los aparatos de interpretación, considerados por los autores mismos como un punto muy elevado en el ejercicio del saber: Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154) afirma, no sin cierta satisfacción, que él mismo es "intérprete y relator de las cosas antiguas, no autor de nuevas"; María de Francia (segunda mitad del siglo XII), por su parte, dice que los antiguos ya sabían que sus descendientes serían más agudos que ellos, porque tendrían la posibilidad de glosar el texto y, así, enriquecer su sentido.

Según Holtz (*Glosse e commenti,* 1995), glosas y comentarios abarcan todo tipo de obra, pese a que algunos géneros literarios fueron poco o para nada comentados, como los textos históricos —el primer comentario del que tenemos noticia es uno referente a Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.), de Nicholas Trivet, fallecido después de 1334—, las crónicas, los relatos, las hagiografías, las colecciones de cartas y los sermones. Son numerosos, por el contrario, los comentarios a las Sagradas Escrituras. Entre las obras de retórica y dialéctica, las más comentadas son el *De inventione* y la *Rhetorica ad Herennium*; en derecho, Justiniano (¿481?-565, emperador desde 527); para la geometría, Euclides (siglo III a.C.); entre los poetas, naturalmente primero Virgilio (70-19 a.C.), como se deduce de la evolución de la paginación de los manuscritos virgilianos que pasa del siglo IX al XI con un aumento en su complejidad.

El comentario está enfocado, en muchas ocasiones, en realizar una pedagogía del estilo de una obra o de la materia en examinación; otras veces está en dependencia de la longevidad de un texto. Por ejemplo, el acceso a los antiguos tratados de Donato (siglo IV) y Prisciano (finales del siglo V), sobre los que se basa la enseñanza de la gramática desde Alcuino de York (735-804) en adelante, habría sido muy difícil sin la mediación del maestro que se dedica a la compilación y al comentario o, al menos, a las glosas que acompañarán a los tratados retóricos clásicos, hasta que a finales del siglo XII se redacten otros nuevos y mejorados.

La supervivencia de los clásicos depende del hecho de que los *auctores* representan los modelos prácticos de la teoría expuesta en los tratados. Los *auctores* son, naturalmente, los del canon, que sin embargo se actualiza constantemente: en la Alta Edad Media, Terencio (195-185-*ca.* 159 a.C.) y Virgilio

son sustituidos por nuevos clásicos, como Sedulio (siglo V), Arator (*ca.* 480-*ca.* 550) o Paulino de Nola (*ca.* 353-431), para luego ser objeto de un renovado interés y, por ende, de nuevos comentarios a partir del siglo X.

La práctica del comentario se intensifica a partir del siglo XI, pero, como ya habíamos mencionado, en realidad tiene una larga tradición. Los comentarios medievales a los autores clásicos son, pues, de dos tipos: los que se inspiran en los comentarios antiguos (como en el caso de Virgilio) y los totalmente nuevos, como el *Commentum Brunsianum* a Terencio, o el atribuido a Bernardo Silvestre (siglo XII), consagrado a una lectura alegórica de los primeros seis libros de la *Eneida.* Munk Olsen menciona que los únicos comentarios antiguos que al parecer se impusieron son los de Servio (siglo IV) a las *Bucólicas, Geórgicas* y *Eneida* de Virgilio. Aún en el siglo XI persisten algunos comentarios clásicos, como el de Elio Donato a Terencio, o los dedicados a Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.) y a Estacio (40-96) de Lactancio Plácido (siglos III-IV), o el de Victorino (siglo IV) al *De inventione* ciceroniano. Sin embargo, hacia el siglo XII todos se desvanecen, excepto el de Prisciano y el de Servio a la *Eneida,* señal de que los *modernos* vencieron finalmente: el comentario forma parte de la recepción de una obra y, por ello, fácilmente se vuelve obsoleto.

Fortuna de los clásicos

Los autores más copiados y comentados también son los más leídos, y son pocas las novedades con respecto a los siglos precedentes. Por ejemplo, Virgilio es uno de los autores clásicos de mayor recurrencia; el hecho de que las copias de sus obras disminuyan en el curso del siglo X se debe a su abundancia en los siglos anteriores. Según el examen de Munk Olsen, que identificó 25 textos que llegaron a nosotros en más de 50 códices cada uno, pertenecientes a los siglos IX-XII (*La popularité des textes classiques entre le IX et le XII siècle,* 1984-1985), los datos obtenidos reflejan una predilección por Horacio en el siglo XI (aquí recordamos que, según la célebre distinción de Traube, hoy ya no aceptada unánimemente, los siglos X-XI corresponden a la edad horaciana), si bien también se leen Persio (34-62) y Juvenal (*ca.* 55-*ca.* 130).

Virgilio y Horacio, los más populares

El siglo XII prefiere la *Eneida* por encima de las *Églogas* y las *Geórgicas;* en cuanto a Horacio, leído y copiado de manera constante hasta el siglo IX, en el siglo XI se da un gusto particular por su lírica, mientras que en el siglo siguiente se copian especialmente las *Sátiras,* las *Epístolas* y el *Arte poética.* Un incremento en las copias se nota, en el siglo XII, también para Terencio, Salustio (86 a.C.-35? a.C.), el Cicerón (106-43 a.C.) de los tratados morales y Séneca (4 a.C.-65 d.C.). En efecto, en 1100 es notorio cierto interés por los textos en prosa (frecuentemente Terencio se copiaba y leía sin considerar la métrica). Entre las obras poéticas destacan la *Tebaida,* la *Farsalia* y la *Metamorfosis.* En resumen, los autores del canon continúan siendo leídos y copiados. Pero no

sólo eso: conforme se hace cada vez más organizada la estructura escolástica, el canon se respeta de manera más rígida. Este fenómeno es visible en el siglo XII y mayormente en el XIII con la aparición y consolidación de las universidades; de hecho, el siglo XII restringe el grupo de los autores leídos y copiados, quizá con la conservación de un mayor número de copias, pero de pocos autores. Esta selección redujo la disponibilidad de textos clásicos, compensada sólo por la presencia de algún texto raro que nos ha llegado gracias a manuscritos aislados o fragmentos contenidos en algún florilegio.

La reflexión sobre los autores del canon no es una labor que los críticos realicen por completo *a posteriori* con base en los manuscritos supervivientes; existe también una vasta literatura en la que podemos leer las consideraciones que hicieron los autores sobre el sentido de la tradición y el valor que se le daba a la práctica literaria, como en el *Dialogus super auctores,* de Conrado de Hirsau (*ca.* 1070-1140), una obra escolástica propedéutica a la lectura de los textos, en la que se sistematiza el patrimonio literario pagano y cristiano, más allá de hacer una simple lista de los autores canónicos.

La lectura de un clásico y su presencia en una biblioteca o en un florilegio obligan a plantearse el problema de la relación que vincula, en un determinado periodo histórico, a un autor con su fuente, es decir, a sondear la relación de imitación y de citación/alusión que con ese texto se instaura: "el comentario es el lugar principal de la crítica literaria medieval" (Ileana Pagani, *Lo spazio letterario del Medioevo,* vol. III, 1995).

En este sentido, el comentario y la glosa, criticados cuando se vuelven exhibicionismo y nada más, como dice, por ejemplo, Hincmaro de Reims (*ca.* 806-882), resultan para nosotros no ya solamente la base para una labor meramente didáctica, sino más bien un instrumento que, si por una parte orientó el uso del texto clásico en forma normativa, por la otra custodió la estratificación de las lecturas y, por ende, también la imagen de la capacidad de reacción de éstas ante las circunstancias.

Véase también
Literatura y teatro "María de Francia", p. 493.

PRIMEROS DOCUMENTOS Y TEXTOS LITERARIOS EN LAS LENGUAS EUROPEAS

GIUSEPPINA BRUNETTI

Los testimonios de las lenguas europeas y los primeros productos literarios de ellas son diversos por cronología y calidad. Se registran velocidades di-

ferentes en la consecución de una escritura para las lenguas nacidas del latín o de las otras ramas del indoeuropeo, o incluso de otros orígenes. La observación de dichas diferencias, en sus grados de claridad, permite comprender mejor la elección de los medios expresivos y literarios de culturas y pueblos diversos.

El área romance

Los testimonios de las tradiciones lingüísticas y literarias de Europa aparecen diferenciados entre sí por los tiempos y las tipologías textuales a través de las que nos han llegado: a una primera etapa, en la que estos testimonios, si bien son diversos por historia y geografía, son más bien raros y aislados, sigue una segunda fase en la que la documentación se incrementa hasta alcanzar una expresión literaria bien representada.

El "documento" más antiguo que poseemos escrito en una variedad romance nos llega desde Francia: se trata de los célebres *Juramentos de Estrasburgo,* de 842, que el historiador Nitardo consigna en su *Historia* latina. Los *Juramentos* sellaban un pacto defensivo entre los hermanos Carlos *el Calvo* (823-877, emperador desde 875), monarca de la Francia Occidentalis, quien jura justamente en francés antiguo o lengua de oíl, y Luis *el Germánico* (*ca.* 805-876, rey de Alemania a partir de 843), soberano de la región oriental, luego Alemania, quien jura en una variedad franconia, ambos aliados en contra de un tercer hermano, Lotario (795-855, emperador desde 840). Carlos, Luis y Lotario eran hijos de Luis *el Piadoso* (778-840, emperador a partir de 814), hijo, a su vez, de Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador desde el año 800). La historia del primer documento en romance tiene inicio con el alba del nuevo mundo nacido a causa de la fragmentación del Imperio carolingio. El Tratado de Verdún transferirá luego al plano de la repartición territorial la diferenciación lingüístico-cultural reconocida y afianzada en Estrasburgo. El primer texto literario francés es, por su parte, la *Cantilena de Santa Eulalia,* de *ca.* 880, una composición poética que echa mano de una forma típicamente latina: la secuencia. Entre los siglos IX y XI, finalmente, se cuentan ocho textos para la lengua de oíl y nueve para la de *oc,* además del fragmento en francoprovenzal del *Roman d'Alexandre.*

Los primeros documentos en romance

Las variantes italianas, ya diferenciadas desde el siglo X, quedan atestiguadas por vez primera en los llamados *placiti cassinesi.* El más antiguo, redactado en Capua en 960, reproduce una sentencia que emitió un juez acerca de la posesión de algunas tierras que reclamaban los abades de Montecasino. El documento está en latín, pero tres personas testifican en favor del monasterio con una frase en vulgar cada una. Entre las primeras manifestaciones están, en el ámbito documentario, la *Carta pisana de Filadelfia,* la

Apostilla amiatina, la *Guaita de Travale,* pero también el grafito en lengua vulgar de la catacumba de Commodilla (*Non dicere ille secrita a bboce,* "No pronunciar en voz [alta] las [palabras] secretas") y la famosísima inscripción de la basílica de San Clemente en Roma.

Los primeros textos literarios, a su vez, comienzan a aparecer después de 1100: a la mitad del siglo XII el fragmento del *Llanto de la Virgen de Montecasino* y, a finales del mismo siglo, los *Ritmos* y las estrofas italianas del trovador provenzal Raimbaut de Vaqueiras (*ca.* 1155-*post* 1205). Después, ya en el siglo XII, el *Cántico de las criaturas* de san Francisco de Asís (1181/1182-1226), los versos de los fragmentos hallados en Rávena y Plasencia y, por último, las cuatro estrofas de una canción escritas al reverso de un manuscrito conservado en Zúrich.

Los primeros textos literarios en romance

Para la zona ibérica, mencionamos la lista de *ca.* 980 que registra las provisiones de queso del monasterio de San Justo y Pastor, en León. Provienen de dos monasterios benedictinos los primeros testimonios concretos de la variante española: las *Glosas emilianenses* del siglo X, conservadas en el manuscrito 60 del monasterio de San Millán de la Cogolla, y las *Glosas silenses,* del mismo siglo, copiadas en un manuscrito del monasterio de Santo Domingo de Silos.

A partir de la cuarta década del siglo XI están, además, las jarchas. En el siglo XII se redactan algunos textos jurídicos *(fueros),* pero habrá que esperar hasta el siglo XIII para tener romances, como el *Libro de Alexandre* y el *Libro de Apolonio,* y más tarde el célebre *Cantar de mio Cid.* Otros ejemplos de finales del XII son la *Disputa del alma y del cuerpo* y el *Auto de los Reyes Magos,* temprano ejemplo de teatro religioso. Tampoco los textos más antiguos en portugués y en catalán son anteriores al final del siglo XII: la *cantiga* gallego-portuguesa más antigua es de 1196.

El primer texto rumano conservado es una carta en alfabeto cirílico de 1521, mientras que el primer libro impreso en esta lengua es un catequismo luterano, hecho en Sibiu en 1544. Como el rumano, el albanés, una lengua "aislada", es de reciente testimonio: no se imprimió sino hasta 1555 el *Misal* de Gjon Buzuku (siglo XVI), primer libro de imprenta en dialecto guego. Por último, el primer testimonio del romanche es una frase escrita para probar una pluma sobre un códice de la abadía de San Galo, de los siglos X-XI, así como una versión interlinear de las primeras frases de una prédica del siglo XI conservada en el monasterio de Einsiedeln.

La zona germánica

Tras el periodo de las grandes migraciones (desde 375 hasta 568) y después de las incursiones vikingas, en el siglo X empieza un proceso de estabilización y organización de los pueblos germánicos en entidades estatales. El área

geográfica en que se encuentran las lenguas germánicas se divide en tres zonas: Escandinavia (Suecia, Dinamarca, Noruega, Islandia y las islas Feroe), Inglaterra y el centro-norte de Europa.

Los primeros testimonios escritos en germánico son las inscripciones en runas, una tradición en esencia epigráfica y sólo esporádicamente escrita. La tradición epigráfica rúnica desaparece en Alemania en el siglo VIII; en Inglaterra en los siglos IX-X, y permanece en el área escandinava hasta el siglo XIV. El final de la producción coincide con el fin de la tradición oral y con la introducción cada vez más insistente del cristianismo y el alfabeto latino.

La documentación altogermánica antigua, en sus diversas variantes: franconio medio, renano —una de las lenguas de los *Juramentos*— y oriental, con el alamán, el bávaro y el longobardo está profundamente influida por la contigüidad de la tradición latina. Esta documentación inicia con glosarios (*Vocabularium Sancti Galli* y el *Abrogans,* de los siglos VII-VIII) y continúa con traducciones (por ejemplo, la *Armonia evangelica* de Taciano, redactada en Fulda en el siglo X), sobre todo por obra de Notker Labeo de San Galo (*ca.* 950-1022). Entre las obras poéticas más significativas están el *Ildebrandslied (Cantar de Hildebrando),* un poema heroico en versos aliterados, y el *Muspilli,* de carácter religioso.

El nacimiento de la literatura en sajón antiguo

Es precisamente gracias al centro de producción escrita franconio de Fulda que surge, entre los siglos IX y X, la literatura en sajón antiguo, cuyos principales representantes son dos composiciones de tipo religioso: el *Heliand* (Salvador) y el *Genesis*. Más tarde, gracias a Alfredo *el Grande* (*ca.* 849-¿899?, rey desde 871), vendrá la consolidación de la literatura en dialecto sajón occidental (la lengua del reino de Wessex), que culminará en el siglo XI con la prosa hagiográfica de Aelfrico (*ca.* 955-1020), Wulfstan II de York (?-1023) y, finalmente, la obra maestra, el *Beowulf.* La evolución de esta literatura, la única que posee hacia el año 1000 las características propias de una lengua literaria, se verá luego condicionada por la llegada a la isla del normando Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066). En efecto, desde ese momento la lengua cultural será entonces una variante del francés antiguo conocida como anglonormando.

La zona escandinava, alrededor del año 1000, registra una persistencia de la tradición oral y una menor penetración del cristianismo. Las numerosas inscripciones rúnicas, originalmente redactadas con una serie alfabética de 24 signos, utilizan en ese entonces 16 caracteres; a la lengua que éstos representan se le suele llamar "nórdico vikingo", es decir, el estadio de la lengua que es inmediatamente anterior al nórdico antiguo como lengua estándar (mitad del siglo XI). Para el nacimiento de las lenguas literarias en Alemania (alto alemán medio: *Minnesang, Nibelungenlied,* etc.) y en Escandinavia (nórdico antiguo: poesía éddica y poesía escáldica), así como para los testimonios del bajo franconio (luego neerlandés; por ejemplo, el representa-

tivo Hendrik van Veldeke, *ante* 1150-*ca.* 1190/1200), del frisón y del inglés medio, se tendrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo XII.

La zona eslava

Los primeros testimonios escritos de las lenguas eslavas se remontan hasta el final del año 1000. Con el nombre de antiguo eslavo eclesiástico (o eslavo antiguo) se entiende la lengua eslava más antigua de la que se tiene prueba escrita. Desde sus orígenes y hasta el siglo XI, los textos eslavos conservados forman el llamado "Canon paleoeslavo", ya sea que provengan de Rusia, Serbia o Bulgaria. Están todos escritos en glagolítico o en cirílico antiguo, a excepción de los *Manuscritos Freising* —primer testimonio del esloveno—, escritos con el abecedario latino. Desde la conversión de san Vladimiro en 988, los eslavos orientales, por más de 600 años, formarán una entidad indisoluble, y no será sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII, es decir, con las reformas de Pedro *el Grande* (1772-1725), que se separará del tronco común (y del ruso) una lengua y una literatura de Ucrania y de Bielorrusia. En la etapa medieval el eslavo eclesiástico es, en resumidas cuentas, una lengua común de cultura en toda la zona eslava ortodoxa, y son, por su parte, recientes, al menos no medievales, los testimonios del búlgaro, macedonio, croata, serbio, checo, eslovaco y polaco.

Grupos lingüísticos menores

Variaciones del celta

Las primeras inscripciones en lengua celta pertenecen a los siglos IV-V a.C. Los ejemplos más antiguos son inscripciones de la rama céltica continental. Esta variante —así llamada porque está atestiguada por lenguas presentes en el continente europeo— comprende el galo, el lepóntico, el celtíbero y el galaico. La segunda rama es la insular, desarrollada justamente en las islas británicas, que comprende, a su vez, el irlandés, el gaélico escocés, el manés, el galés, el córnico y el bretón. Dentro de estas variantes insulares se distinguen las lenguas goidélicas o gaélicas, que abarcan las primeras tres mencionadas, y las britónicas, que agrupan las restantes. Las fases más antiguas del céltico insular están documentadas en cerca de 300 inscripciones redactadas en la escritura Ogam, es decir, en un sistema gráfico hecho de puntos y trazos rectos y oblicuos, grabados sobre piedras. El irlandés está atestiguado desde el primer cuarto del siglo VIII. Existe una fase del antiguo irlandés documentada (siglos VIII-IX); entre sus textos más importantes conservamos diversas *Glose* a textos sagrados; el *Leabhar ard-Macha (Libro de Armagh),* de argumento religioso, compuesto hacia 864, y especialmente los varios *lebhair* ("libros"), es decir, manuscritos en uso en los monasterios y

entre las familias nobles que poseían pequeñas bibliotecas (*Libro de Breac, Libro de Ballymote, Gran libro de Leccan,* etcétera).

Para el irlandés medio (mediados del siglo X – finales del siglo XII) mencionamos, entre los textos más relevantes, el *Togail Troí* (*La destrucción de Troya*, traducción de una obra de Dares Frigio, siglos V/VI), de la segunda mitad del XI; la *Aislinge Meic con Glinne (La visión de Mac Conglinne),* del último cuarto del XII, y el *In Cath Catharda,* una traducción del *Bellum civile* de Lucano (39-65), hecha alrededor de 1150.

Para la rama britónica, los testimonios más importantes del antiguo galés (siglos VIII-XII) son los llamados *Cuatro libros viejos: Canu Aneirin (Canto de Aneirin),* largo poema que canta las aventuras de los gododdin (la antigua tribu de los votadinos), establecidos en la región de la actual Edimburgo, en guerra contra los sajones; el *Canu Taliesin (Canto de Taliesin),* poema que celebra a Urien, rey de un pequeño territorio entre Escocia e Inglaterra; el *Libro negro de Carmarthen,* del siglo XII, que contiene poesías tomadas de sagas hoy perdidas (allí aparecen Arturo, Merlín y Tristán), y por último el *Libro rojo de Hergest,* una recopilación de textos de varias épocas. También del antiguo córnico y del antiguo bretón se tienen testimonios de entre los siglos VIII-IX y XII.

De las lenguas europeas, el griego es claramente la de más antiguo testimonio (del micénico, en lineal B, ya se tiene documentación desde *ca.* 1500 a 1150 a.C.) y la que tiene una continuidad documentaria más longeva. En la Edad Media existe el griego medio, que comprende el griego bizantino (300-1100) y el medieval (1100-1600). Todos los dialectos neogriegos y la lengua popular, la *dimotikí* —origen de la *koiné* neogriega, basada en el dialecto peloponesio—, derivan de la evolución de la *koiné* helenístico-romana. Alrededor del año 1000 las condiciones generales del área griega son diferentes respecto de la Alta Edad Media: son fuertes los componentes externos (balcánico-romances y eslavos), así como son amplias las migraciones de los pueblos que los bizantinos llamaron *sklavini* (turcos, eslavos y ávaros). Precisamente en las *sklavinies,* organizaciones étnico-políticas gobernadas por la aristocracia eslava, no siempre en paz con los griegos ("romeicos"), tiene lugar una nueva mezcla lingüística y cultural. La cultura romeica se vuelve, de bilingüe que era (grecolatina), exclusivamente griega; más tarde, entre los siglos XI y XII, los turcos selyúcidas someten a gran parte de los hablantes de griego. Sucesivamente, a causa de los efectos del movimiento cruzado, algunos elementos inspirados en la cultura de las cortes romances comenzarán a penetrar en el ámbito griego: desde la mitad del siglo XII ya existen composiciones poéticas, hechas por Teodoro Pródromo (*ca.* 1100-*ca.* 1158) y Miguel Glica (*fl.* 1460-1475), muy próximas a los nuevos modelos culturales.

Nuevas mezclas de lenguas y culturas

Lenguas de Europa no indoeuropeas

Las primeras palabras escritas en vasco se encuentran en las *Glosas emilianenses* del siglo X, ya mencionadas arriba. Del siglo XII sobrevive una breve lista de términos en una guía de peregrinación hacia Santiago de Compostela *(Codex Calixtinus)*. En cuanto a las lenguas urálicas, el carelio (fínico/carelio *karjala,* ruso *karel'skij*) es la segunda lengua del grupo atestiguada (tras el húngaro) y la primera entre las fino-bálticas por una inscripción del siglo XIII sobre un abedul. Los primeros documentos húngaros son del siglo XI, mientras que el primer texto literario es una lírica magiar, el *Llanto de María,* escrita hacia 1300 por un monje que asistía a la Universidad de Bolonia. Por último, entre las diversas lenguas túrquicas está atestiguado el turco medio qarajanida, que para el caso ya contaba con el primer diccionario turco.

Véase también

Literatura y teatro "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "La poesía didáctica, enciclopédica y alegórica", p. 447.

LA NUEVA LITERATURA DE LO MARAVILLOSO

Francesco Stella

Los siglos XI y XII presentan una extraordinaria novedad en la evolución del concepto de lo maravilloso y de sus manifestaciones literarias: el surgir del folclore precristiano gracias a las formas de transmisión oral y la narrativa de los intelectuales. Nacen así recopilaciones de* mirabilia *y tratados sobre milagros (Pedro de Cluny); también en las historias nacionales (la Inglaterra de Godofredo de Monmouth) personajes mágicos y elementos fantásticos entran en abundancia y, en muchas ocasiones, independientemente del marco cultural cristiano.

Walter Map y el surgimiento del folclore

En la corte del rey inglés Enrique II (1133-1189, rey desde 1154), entre 1154 y 1189, el galés Walter Map (*ca.* 1135-1209/1210) recoge materiales narrativos en el *De nugis curialium (Sobre las minucias de los cortesanos),* en el que el autor relata "los dichos y los hechos que aún no se habían puesto por escrito sobre todo lo que había de prodigioso *(habere miraculum),* a fin de

contribuir al gusto por la lectura y a la enseñanza de las buenas costumbres", prodigios que explicaba, algunos, en calidad de testigo y, otros, por saberlos de oídas. Los relatos tienen que ver con fenómenos sobrenaturales que suceden a personas reales, o que, de cualquier manera, están colocados en un tiempo histórico y en un espacio geográfico precisos, a diferencia de cuanto ocurre en las fábulas. Guillermo II de Inglaterra (1056-1100, rey desde 1087), por ejemplo, se ve atormentado por un demonio del mediodía* que le causa pesadillas de canibalismo hasta llevarlo a la muerte; un marqués arrestado por Luis VII de Francia (*ca.* 1120-1180, rey desde 1137) es condenado, pero gracias a las súplicas de la esposa embarazada obtiene la conmutación de la pena capital a cambio de la mutilación de la oreja derecha: cuatro días más tarde nace su hijo, también sin oreja derecha; Nicholas Pipe, que no lograba vivir sin sentir el olor del mar, murió cuando fue convocado por el rey de Sicilia, quien quería conocerlo. Éste es el mismo personaje que aparecerá en Gervasio de Tilbury (*ca.* 1155-*ca.* 1234), luego en el trovador Raimon Jordan (siglo XII) y más tarde en la balada de Schiller (1759-1805) *Der Traucher,* o en la fábula popular siciliana de *Cola Pesce.* Wastinus Wastiniauc y Edric *el Salvaje* desposan mujeres "hadadas" que encuentran en un bosque, quienes aceptan la unión con alguna condición de por medio; cuando los caballeros incumplen inevitablemente con ésta, las mujeres y los hijos que con ellas procrearon desaparecen para siempre. Los cuentos de hadas comparten espacio con historias de muertos vivientes (como los que componen el ejército del rey Herla, *Herla King,* antepasado del Arlequín),** o de vampiros y de brujas que amenazan a los niños.

Un personaje recurrente

Gervasio de Tilbury y el atlas de lo fantástico

Gervasio de Tilbury, un trotamundos de origen noble, autor de los *Otia imperialia,* compuestos en 1210 para Otón IV Brunswick (1175/1176-1218, emperador de 1209 a 1215), realizó una sistematización de los tipos de fábula presentes en Walter Map. Gervasio lleva a cabo conscientemente una enciclopedia etnográfica de las maravillas del mundo y propone una verdadera categorización de los prodigios naturales, diferenciados de las invenciones de los juglares. Para ello retoma la reflexión de san Agustín sobre la maravilla como fruto de la ignorancia, pero también hace notar la importancia de las narraciones que causan placer por su novedad. El autor asume como

* Este ente maligno deriva de un error de traducción en la Vulgata, que menciona un *daemonius meridianus* en los Salmos 91, 5-6, donde en realidad se hablaba del terrible calor del mediodía. La tradición creó, así, un demonio del mediodía que provocaba fastidio y sopor a los monjes. [T.]

** Popularísimo personaje de la comedia del arte italiana del siglo XVI. Su vestimenta, hecha de rombos de diversos colores, refleja su personalidad cambiante. [T.]

criterio la "verdad de las cosas"; con él distingue los milagros, que van más allá de lo natural, de las maravillas, que obedecen a leyes naturales, si bien aún por descifrar. Su atlas de lo fantástico se basa en dos fuentes principales: por una parte, los textos de la Antigüedad y la Biblia; por la otra, los testimonios cotidianos de personas de crédito o la experiencia personal. Los relatos de los *Otia* asumen la función antropológica de retirar el velo a lo maravilloso, oscurecido por la costumbre moralizante de ponerse en guardia contra el demonio y sus tretas. Para nosotros resultan ser una fuente preciosa no sólo sobre el folclore, sino también sobre la historia del pensamiento y los métodos científicos; la liturgia y el "exotismo" de las cruzadas; la lucha contra la herejía y la vida en la corte, y, ante todo, acerca de la cotidianidad entre los siglos XII y XIII. En este atlas, que luego leyeron Pierre Bersuire (*ca.* 1290-1362) y Boccaccio (1313-1375), se describe la salamandra y sus virtudes, insensible al fuego; la cal, que quema si se moja con agua fría; el viento prisionero de san Cesario; los sudarios de Cristo en Edesa y en Lucca; el camino hacia las antípodas; las costumbres de los delfines; las lamias y los demonios enmascarados que raptan recién nacidos; la marcha de los muertos en Arlés y el regreso de los difuntos; el árbol que protege de las pesadillas y las reliquias de Lucca y Tarascona, todos temas que entreteje con relatos ingleses sobre la lucha de Merlín contra los gigantes o la muerte del rey Arturo, que cayó en la caldera del Etna.

El placer de la maravilla

La primera edición parcial de los *Otia*, la única hasta 2002, fue editada por el filósofo Leibniz (1646-1716), bibliotecario del duque de Brunswick a inicios del siglo XVIII.

Saxo Grammaticus y la mitología nórdica

Junto al imaginario céltico, en los siglos XII y XIII se redacta por vez primera también la mitología nórdica: la encontramos expuesta en poemas en nórdico antiguo, como la *Edda* o las versiones en prosa, la *Edda de Snorri* o la *Saga de los volsungos* (o en las otras sagas de reyes, de los irlandeses, del tiempo antiguo, de los descendientes de Sturla, de los obispos, de los caballeros, de los santos, etc.); así como en prosa latina clásica y elegante, combinada con refinados intermedios poéticos del misterioso Saxo Grammaticus (*ca.* 1140-*ca.* 1210), "el latinista sajón", autor de la *Gesta Danorum.* Escrita entre 1208 y 1228 para el arzobispo de Lund, Absalón, fundador de Copenhague, la *Gesta* relata mitos escandinavos tomados del "libro de granito" de las inscripciones rúnicas, de poemas celebrativos daneses de tradición oral y de los testigos directos para los hechos más recientes de un pueblo que vive entre manantiales abrasadores y "hielos que gritan". Son, pues, la narración de las aventuras de Sköldr, el primer legislador, quien llegó durante su infancia desde un país misterioso para luego volverse

Sagas en nórdico antiguo y mitos de los antepasados

rey, o —cuatro siglos antes que Shakespeare (1564-1616)— de las tramas de Hamlet, melancólico e irónico príncipe de Jutlandia que se vengará del tío fratricida, hasta la biografía de Ragnarr Lodbrok.* En un ambiente mítico se devanan las empresas y los amores de Gigantes y Gigantas de la época prehistórica; de héroes de carácter oscilante y complejo; de mujeres tímidas o descaradas, siempre sometidas a la violencia: todos elementos representados con "un arte visual espectacular, inclinado a la dramatización, no a la documentación" (L. Koch) que hacen de esta obra la biblia de la literatura nórdica antigua.

El imaginario germánico y el *Nibelungenlied*

Otra gran vena de lo fantástico europeo es el imaginario que nos queda gracias a los textos de las literaturas germánicas, desde Inglaterra hasta Austria, que en muchos puntos se encuentra y se sobrepone al imaginario que Saxo y las sagas nórdicas transmiten. Los mayores documentos anglogermánicos de esta corriente son dos: el *Beowulf,* poema de 3182 versos acerca de las aventuras de un príncipe de los gautas, quien llegó a Suecia a la corte del rey danés Hrothgar para ayudarlo a liberarle del monstruo Grendel. Este poema, objeto de célebres reelaboraciones modernas, fue compuesto con toda probabilidad entre los siglos VII y IX, presente en un solo manuscrito de una fecha cercana al inicio del siglo XI. El segundo, el *Nibelungenlied,* fuente de la mitología alemana del romanticismo y de la obra wagneriana, fue escrito en alto alemán medio en el siglo XII, quizá por encargo del obispo bávaro de Passau, Wolfger von Erla (*ca.* 1140-1218). En él se funden elementos mitológicos relativos al héroe Sigfrido y la reina Krimilda con algunas nociones históricas de las migraciones germánicas de la Antigüedad tardía, como la derrota de los burgundios a manos de los hunos, de lo que queda huella también en el poema latino *Waltharius.*

Mezclas en el norte de Europa

La tipología de las hadas

Un caso ejemplar de conformación de lo maravilloso medieval es el de las hadas, mujeres "del destino" *(fatum)* o "de la naturaleza" *(fatuae,* como femenino de *fauni)* que el folclore celta conocía como ninfas mágicas y que la Edad Media transforma gradualmente en una nueva categoría mítica, predestinada a imponerse en la literatura fantástica del romanticismo y luego de los cuentos para niños.

El sistema narrativo de los cuentos de hadas se estructura en sustancia en torno a dos tipos básicos. El primero es el de las hadas madrinas, herederas

* Rey semilegendario de Suecia y Dinamarca (siglo IX). [T.]

de las Parcas; está atestiguado, por ejemplo, en la muy popular *chanson de geste* francesa *Huon de Bordeaux* (siglos XII-XIII) y en la novela de caballerías francesa del siglo XII *Amadas et Ydoine*. También las evoluciones modernas, como *La bella durmiente*, están vinculadas a episodios medievales (en este caso, al *Roman de Perceforest*).

Las hadas madrinas

El otro modelo, dominante en la literatura medieval, pero menos difundido en las reelaboraciones fantásticas, es el del hada interesada en el amor de los hombres, que consigue mediante pactos que traerán dramáticas consecuencias, o gracias al secuestro de hombres, llevados al mundo encantado, que no se liberarán de ellas sin sufrir perjuicio. En este modelo se identifican dos esquemas: el de Melusina (hada que se humaniza y contrae nupcias con un mortal, pero desaparece con la ruptura de un pacto secreto), que se encuentra en Map, Gervasio y Godofredo de Auxerre (*ca.* 1115-*ca.* 1194); pero se hace popular sobre todo gracias al tribulado romance en prosa francés de Jean de Arras (siglo XIV) —*Histoire de Mélusine,* 1392—, versificado unos años más tarde por La Coudrette (siglo XVI) y luego traducido al alemán por obra de Thüring von Ringoltingen (1415-1483) en 1456, hasta llegar a la adaptación teatral de Hans Sachs en 1556 y a las reelaboraciones modernas de Goethe, Tieck, La Motte Fouqué, Baudelaire y Giraudoux.

El hada que no lleva sus poderes sobrenaturales al mundo humano, sino que rapta al amado en su dimensión mágica, sigue, a su vez, el modelo de Morgana, la terrible alumna de Merlín —probable evolución literaria de Muirgen, una divinidad acuática irlandesa—, hermana del rey Arturo y reina de Avalon. Morgana aparece de improviso en la *Vita Merlini* de Godofredo de Monmouth (*ca.* 1100-*ca.* 1155) y de forma independiente en las novelas de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190) y en las de Robert de Boron (siglos XII/XIII), antes de experimentar infinitas variaciones en el ciclo de Tristán, en el de Merlín y finalmente en la *Morte d'Arthur* con que Thomas Malory (siglo XV) la transmite definitivamente al imaginario inglés, luego al romántico y, por último, al cinematográfico. En Italia es personaje del *Cantare di Astore e Morgana* (siglo XV) y del *Orlando innamorato* de Matteo Maria Boiardo (1440/1441-1494). Este tipo surge con otros nombres y bajo otras formas en los relatos de Walter Map; en los *lais* (relatos en verso) de María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200); en el ciclo artúrico con Viviana, amada de Merlín, y con la Dama del Lago que salva a Lanzarote y lo hace caballero, una especie de doble función narrativa en un único personaje. También las reelaboraciones de este personaje serán innumerables hasta llegar a las damas del lago de Walter Scott, Rossini y Donizetti.

Véase también

Literatura y teatro "Visiones del más allá", p. 443; "La literatura de viajes", p. 484; "María de Francia", p. 493.

La cultura de las escuelas y los monasterios

LA POESÍA RELIGIOSA

FRANCESCO STELLA

La poesía religiosa de la Edad Media es un patrimonio literario que hoy día se desconoce profundamente fuera del uso litúrgico y musical que se le da, ya que ha sido por largo tiempo considerada puramente devocional. La única historia de este patrimonio fue escrita por F. J. E. Raby, a inicios de los años cincuenta. Entre los géneros más practicados están el himno, la secuencia, el planctus, *la épica bíblica y la hagiografía.*

EL HIMNO Y LA POESÍA COMUNITARIA

El género de mayor desarrollo en cuanto a volumen es ciertamente el de los himnos, composiciones líricas de estructura estrófica acompañadas de música; nos quedan cerca de 16000 textos, publicados en los 55 tomos de los *Analecta Hymnica*. Después del periodo de producción vinculado al nombre de san Ambrosio (*ca.* 339-397), el himno experimenta un nuevo impulso en Roma bajo san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590); luego, en los siglos VII y VIII, en Irlanda, con el *Liber hymnorum* o *Antiphonarium benchorensis*; en España, con la himnodia mozárabe, y, finalmente, en la edad carolingia, con la formación de un nuevo himnario, llamado franco-romano, que será la base de la liturgia católica hasta la Edad Moderna. En cuanto a los estilos poéticos, la época carolingia privilegia los himnos meditativos, como las confesiones de Paulino de Aquilea (?-802) y de Godescalco (*ca.*801-*ca.* 870). De este estilo son joyas los *Ut queant laxis* para san Juan (quizá de Pablo *el Diácono*) y el *Veni creator Spiritus*. Sin embargo, la liturgia monástica carolingia favorece, con Notker Balbulus (*ca.* 950-1022), la creación de las secuencias, una especie de himno para dos coros en estrofas paralelas de estructura en espejo, con versos del mismo número de sílabas, precedidas y concluidas por una estrofa sin antiestrofa que cantan los coros al unísono. En éstos la rima asonante es frecuente y constante, inicialmente en *–a* porque está vinculada al *iubilus* (vocalización musical) del Aleluya: "Psallat ecclesia,/mater illibata/et virgo sine ruga,/honorem huius ecclesiae" ("Que cante la Iglesia,/madre pura/y virgen sin mancha,/honor de esta Iglesia"). Con dinámica análoga se crea el tropo, un

"relleno" poético-musical insertado como desarrollo, adaptación, encuadramiento, complemento o sustitución de una vocalización preexistente; por ejemplo, *ALLE – Pater –Lu –Filius – IA Spiritus Almus,* etcétera.

En la plena Edad Media la secuencia pasa de una primera fase de forma relativamente libre, con San Galo y San Marcial de Limoges como centros propulsores, a una segunda fase en la que tiende a regularizarse cada vez más. En esta época el género encuentra pequeñas obras maestras en la secuencia *Victimae paschali,* probablemente obra de Wipo de Borgoña (siglo XI), capellán de Conrado II (*ca.* 990-1039, emperador desde 1027), y en el *Veni Sancte Spiritus,* atribuido a Gerberto de Aurillac (*ca.* 950-1003, papa desde 999) o a Esteban Langton (*ca.* 1150-1228). Pero el representante más refinado del himno como obra poética es Adán de San Víctor, de París (?-1117/1192), cuyas composiciones recuperan la unión que mencionó san Ambrosio entre liviandad lírica e inspiración teológica, en un contexto de mayor complejidad simbólica y brillante musicalidad rítmica.

Liviandad lírica e inspiración teológica

Son muy populares los himnos de san Pedro Damián (1007-1072), recordado en el ámbito poético por algunos eficaces ritmos de confesión de carácter penitencial, pero también por sus himnos a Gregorio, Benedicto y otros santos, compuestos para cultos locales en los que había una urgencia por definir una liturgia adecuada a las necesidades de la comunidad. En el mismo periodo, aún en el centro de Italia, el monje benedictino Alfano (?-1085), luego arzobispo de Salerno, compone unos himnos hagiográficos de gran refinación. Su obra poética se conforma también de odas políticas, primero dedicadas al príncipe Gisulfo II (?-1091) y luego a los señores normandos, así como de muchos poemas de ocasión caracterizados por una brillante variedad métrica, inspirada en la polimetría de Horacio (65-8 a.C.). Ahora bien, en el ámbito literario un ejemplo de extremada finura son los himnos de Pedro Abelardo (1079-1142), enviados al monasterio de Eloísa (*ca.* 1100-1165), el Pracleto, como el *In montibus hic saliens* para la Asunción, basado en el Cantar de los Cantares, y el *Est in Roma,* para la fiesta de los Santos Inocentes, en sonoros versos tetrasílabos. Al siglo siguiente la secuencia experimenta un proceso de dramatización, en especial en la cultura franciscana, que llegará a su cumbre con el *Stabat mater* de Jacopone de Todi (1230/1236-1306) y con el *Dies irae* de Tomás de Celano (*ca.* 1190-*ca.* 1260). Un himnario particularmente amplio y de mucho uso es creado, en los siglos XII y XIII, por unos monjes cistercienses, entre quienes se cuentan san Bernardo de Claraval (1090-1153) y, hacia los siglos XIII y XIV, Cristian de Lilienfeld (?-*post* 1330).

El *planctus*

Dentro del género hímnico se crean tipologías posteriores, como los procesionales, o *versus,* provistos de estribillos en correspondencia con las estaciones

de la procesión; el *tractus,* canto monódico "continuado" por la misma voz, sucesivo al gradual, que en los tiempos de los penitenciales sustituye al Aleluya; el *conductus,* canto a una o más voces para las procesiones que llevan el leccionario al ambón, y los *planctus,* surgidos también por necesidades comunitarias, como el lamento público y coral por un difunto famoso (según el ejemplo del *Planctus Karoli* del año 814, dedicado a Carlomagno), que en el siglo XII se vuelve un género litúrgico de alta estilización literaria, tanto en latín como en provenzal *(planh).* Esto lo demuestran los experimentos del Archipoeta (1125/1135-*post* 1165), que hacía variar el esquema lamentándose él mismo o expresándose en nombre de la Virgen María y María Magdalena. Sin embargo, la mayor estilización se alcanza con los *planctus* bíblicos, que atrapan la potencia dramática de sus respectivas historias. Pedro Abelardo compuso uno de los ciclos más importantes de este género, una lírica dedicada a Sansón, en la que la destrucción del templo se considera un acto de desesperación por la caída social y moral del héroe, más que como un gesto de venganza; por ende, es un símbolo del dolor del hombre que ha perdido la felicidad. Otros ejemplos famosos del género representan a heroínas del mito, como Dido, pero especialmente a la Virgen; se caracterizan por la estructura, con frecuencia en forma de diálogo, que con el paso de pocas décadas contribuye relevantemente a los *officia sepulcri,* recitaciones pascuales que son origen del drama sagrado. Entre éstas mencionamos el *Planctus ante nescia,* de Godofredo de Breteuil (siglo XII), manifestación de la "espiritualidad mística y culta de los canónigos de San Víctor" en París (Cremascoli), y el *Flete fideles animae,* usado en las procesiones.

Las historias bíblicas

Hildegarda de Bingen

Un caso de innovación de los esquemas del género literario lo ofrece una personalidad excepcional: Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadesa de ideas reformistas y dotada del don de la profecía *(Scivias),* siempre en contacto con las autoridades civiles y eclesiásticas. Sus continuas enfermedades la indujeron a ocuparse también de medicina. Nos legó un ciclo de 70 composiciones en verso, titulado *Symphonia armoniae celestium revelationum,* con himnos, secuencias, antífonas y responsorios caracterizados por un escaso respeto por las estructuras métricas y estróficas, así como por una densidad absoluta en el sentido, el cual, a partir de una invocación inicial, se desarrolla en una concatenación de contenidos de concisión finamente alusiva (Bourgain): en la antífona para los Apóstoles *O cohors,* de la imagen de la cohorte surge la de la milicia; de ésta, el comandante; de la unicidad de éste, la unicidad de su esencia floral; de la flor, el tallo de Jesé; del tallo sin espinas, la Virgen sin pecado. Mientras tanto, la cohorte de los Apóstoles se vuelve un valor musical en relación proporcional con el cosmos,

La abadesa profetisa

hasta el final triunfal e imprevisto que escarnece a quien cree haberse impuesto por encima de Cristo, condenado a no encontrarlo ni en la mañana de Pascua ni nunca más.

La poesía exegética

Uno de los géneros de poesía religiosa más difundidos, pero menos conocidos y estudiados, es el de la exegética, punto de contacto entre la poesía bíblica y la teología. Un ejemplo "escolástico", probablemente incompleto, es la *Enarratio Genesis,* de Donizo de Canossa (siglos XI-XII), autor de la biografía poética de Matilde de Canossa (*ca.* 1046-1115). Este autor funde las interpretaciones patrísticas de Ambrosio, Agustín, Gregorio, Isidoro, Beda y Rabano Mauro, con muy escasa sensibilidad a las teologías de su tiempo, en 378 hexámetros de complejo entramado alegórico y retórico, enfocados exclusivamente en la primera parte del libro bíblico hasta la historia de Agar (capítulo 20). Contemporáneo de Donizo fue Enrique de Aquilea (siglo XI), canónigo de Augsburgo en 1077, escritor del *Planctus Evae,* en el que relata también el inicio del Génesis con particular atención por el pecado original y su relativa exégesis alegórica, acompañada de ponderosas exhortaciones morales, para un total de 2 176 hexámetros leoninos (de rima interna). También se ocupan del Génesis el *De operibus sex dierum* y el *De ordine mundi,* atribuidos a Hildeberto de Lavardin (1056-1133), considerado el mayor poeta de la época, o a Odón de Cambrai (?-1113). En estos pequeños poemas la exégesis se reduce a un mero ornamento, tal como sucede con la figura clásica de la similitud, y desempeña la función de vínculo entre dimensiones diferentes de la realidad. Introduce una gran novedad el llamado Eupolemius (siglo XII), cuyo *Messias* cuenta, en 1 464 hexámetros, la historia sagrada como una lucha entre Cacus (Lucifer) y sus caballeros Apólidas contra Agatus (Dios), su hijo Mesías y sus Agátidas: una épica alegórica que ha llamado mucho la atención de la crítica en los últimos años ya que sustituye personajes bíblicos con analogías de nombre parcialmente diferente, inspirado en una semántica moral: Ántropos, Ofites, Amartígenes, Ethnis. También es una solución original la que propone Fulcoyo de Beauvais (siglo XI), que en el *De nuptiis Christi et Ecclesiae* (4 736 hexámetros en siete libros) representa en un diálogo al Hombre y al Espíritu. No obstante, las reelaboraciones bíblicas son muchas como subgénero en los *corpora* de casi todos los grandes poetas de la época, desde Marbodio de Rennes (1035-1123), pasando por Bernardo de Cluny (siglo XI), hasta Froumundo de Tegernsee (siglo XII), sin olvidar los poemas anónimos y escolásticos que en este periodo parecen especialmente interesados en dos áreas temáticas: el Génesis, que ofrece un punto de intersección con los estudios cosmológicos de la escuela neoplatónica de Chartres, y los libros históricos (Reyes, Macabeos y sus reinterpretaciones), que tratan los temas políticos más acalorada-

La lucha contra Lucifer

mente debatidos en las disputas de la época entre el papado y el imperio. A caballo entre los siglos XI y XII, las composiciones parafrásticas de los poetas del llamado "círculo del Loira" (los epigramas, el *De ornatu mundi* y las paráfrasis del *Reyes* de Hildeberto de Lavardin; el *De Iona* y el *De Macchabaeis* de Marbodio, y más tarde la interpretación caballeresca del *Tobías* de Mateo de Vendôme) vienen a añadirse a otros monumentos de la exégesis en verso: el *Carmen in Reges,* de Bernardo de Cluny; el *Hypognosticon,* de Lorenzo de Durham (1114-1154); la *Brevissima comprehensio Historiarum,* de Alejandro de Ashby (siglo XIII), y especialmente la inmensa *Aurora,* de Pedro Riga (siglo XII), una versificación y explicación en hexámetros de toda la Biblia, difundida en numerosas versiones, muchas con comentario.

Es similar el fenómeno que ocurre en las lecturas vernáculas: el *Wiener Genesis;* el *Millstätter Genesis;* la *Biblia rimada* en franconio; la *Vida de María* y el *Génesis,* de Herman de Valenciennes, en el estilo de los cantares de gesta, y en Inglaterra, el grandioso *Ormulum,* del que nos quedan 12 000 versos de un original ocho veces más extenso, así como los 30 000 versos del *Cursor mundi,* enciclopedia bíblica en dísticos rimados, basada no ya en la Biblia, como otras obras análogas, sino en las síntesis didácticas de ésta, como la *Historia scholastica,* de Pedro Coméstor (?-1138).

Literatura en vernáculo

Una categoría particular de poesía exegética, condicionada por una necesidad práctica, es la de los *tituli* bíblicos, inscripciones para pinturas, esculturas o miniaturas que, en medidas mínimas, alrededor del dístico (par de versos), describen el episodio representado en la obra y hacen una mención de su significado teológico. Una evolución de éstos son los *Epigrammata biblica* de Hildeberto y de Ekkehard IV de San Galo (*ca* 980-*ca*. 1060), de quien nos ha llegado un ciclo de inscripciones métricas preparadas (pero nunca grabadas) para la catedral de Maguncia.

Otloh de San Emerano

Una demostración de la importancia cultural que asume la exégesis en los procesos literarios de la época es, sin duda, el *De doctrina spirituali,* de Otloh de San Emerano (*ca.* 1010-*ca.* 1070). Famoso por haber escrito una de las primeras autobiografías confesionales de la Edad Media (el *Liber de tentationibus cuiusdam monachi,* es decir, *Libro de las tentaciones de un monje*) y un *Liber visionum,* dedica a los procedimientos y a los métodos de la hermenéutica bíblica el capítulo XII de su primera obra, *De doctrina,* en medio de la polémica con los dialécticos sobre el problema de la correcta interpretación de la Biblia. En contra de una exégesis ardientemente literal, Otloh es partidario de la extensión del sentido espiritual, que va desde las Escrituras hasta la realidad toda: "Todo lo que sirve al mundo tiene un significado mayor, ya sean los signos de los libros, ya sea toda la Creación". El modelo formal de estos procesos semióticos se encuentra en los sermones por parábolas de

Cristo (un argumento que volverá a aparecer en algunos intelectuales contemporáneos, como Paul Ricoeur, 1913-2005): la exégesis mística de lo visible (como la definió Helga Schauwecker) lleva a Otloh a considerar la Biblia, generadora de todos los contenidos posibles, como alternativa intelectual al sistema de las artes liberales, *formula mortis,* que para aquel entonces, desde la época carolingia, se habían convertido definitivamente en base lingüística, dialéctica y retórica del análisis literario. Una contraposición polémica similar se halla en el himno de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203) *Exceptivam actionem,* en el que en cada una de las siete estrofas de la Encarnación se contradicen las premisas de una de las artes liberales.

Las parábolas de Jesús

La épica hagiográfica

Son intersección entre poesía religiosa y poesía épica las numerosas vidas de santos en verso las que, en continuidad con las muchas reelaboraciones métricas de la época carolingia, son objeto de atención en los siglos XI y XII. Entre los ejemplos de mayor relieve mencionamos la *Vita sancti Malchi,* de Reinaldo de Canterbury (siglo XI), basada en la versión en prosa que hiciera san Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420). En ella el poeta asume la responsabilidad literaria de enriquecer la historia con episodios o elementos no presentes en el modelo biográfico, en una clara distinción entre el uso histórico-documental, para la que remite al lector a san Jerónimo, y el uso poético que su texto (seis libros, 3344 hexámetros) propone. También está la *Vita Sancte Marie Egyptiace,* de Hildeberto de Lavardin, historia de la ascesis de una prostituta arrepentida, en 902 hexámetros de enorme éxito, como atestiguan los numerosos manuscritos y las versiones posteriores de la leyenda.

Véase también
Historia "La vida religiosa", p. 228.
Literatura y teatro "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "Visiones del más allá", p. 443.
Música "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730.

TEOLOGÍA, MÍSTICA Y TRATADOS RELIGIOSOS

Irene Zavattero

En los siglos XI y XII ocurre un considerable incremento cuantitativo de la literatura de contenido teológico gracias al movimiento de reforma que

anima al mundo monástico, así como al nacimiento de las escuelas urbanas y, más tarde, de las universidades, lugar donde se crean las nuevas metodologías de enseñanza y de exégesis del texto religioso. Esto significa el desarrollo, por un lado, de literatura polémica y ascética y, por el otro, de tratados filosóficos y exegéticos: una cosecha de textos que atestigua cuánto se había agravado la tensión entre fe y razón.

Dialécticos y antidialécticos

Para los pensadores de la Alta Edad Media el término *theologia* es sinónimo de especulación, en el sentido de contemplación, de *theoria*. En los siglos XI y XII el concepto de teología se transforma gracias a la aplicación de la gramática y de la dialéctica en la doctrina cristiana. Con ello se pone en marcha el proceso que lleva a considerar la teología como una actividad intelectual racional, es decir, como una ciencia en toda regla, proceso que representa el momento más importante de la teología del siglo XII.

En el siglo XI se abre un amplio debate entre los clérigos y los monjes respecto al empleo, cuando se tratan cuestiones relativas a la fe, de la lógica que se estudiaba en las escuelas bajo el nombre de "dialéctica" *(ars dialectica)*. Esta disputa generalmente se resume en el conflicto entre los dialécticos y los antidialécticos, pero es evidente que las tensiones intelectuales y religiosas de aquel siglo no se agotan en esta contraposición simplista, así como es claro que el conjunto de los temas y la intensidad de las posturas son mucho más abundantes y ricos de lo que parece. Entre los antidialécticos, Otloh de San Emerano (*ca.* 1010-*ca.* 1070) y Manegoldo de Lautenbach (?-1103) expresan una profunda desconfianza por todo lo que no es teología pura y dura e insisten en la imposibilidad de subordinar la fe a las reglas de la dialéctica. El más tenaz defensor de la teología es san Pedro Damián (1007-1072), quien niega toda utilidad de la cultura profana en cuanto instrumento del poder mundano, a pesar de ser un atento conocedor de las artes liberales, preocupado por enriquecer la biblioteca de su monasterio con textos no sólo religiosos a fin de combatir la ignorancia de los monjes. Pedro Damián escribe muchos opúsculos polémicos, en muchas ocasiones bajo la forma de cartas dirigidas a los monjes y a los representantes del clero, caracterizadas por un estilo conciso y un lenguaje incisivo y drástico. Para ejemplo, mencionamos el *De vera felicitate et sapientia* y el *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda,* donde delimita la utilidad de la cultura literaria y define la dialéctica como una invención del diablo. El representante principal de los dialécticos es Berengario de Tours (1008-*cal* 1088), quien considera la dialéctica el medio para descubrir la verdad y, como se lee en el *De sacra cena,* el instrumento para auxiliar a la razón, entendida ésta como la facultad según la cual el hombre "está hecho a imagen de Dios". En conse-

cuencia, no recurrir a ella significaría no renovarse y no reconocerse día con día como una semejanza del Creador.

El uso de la dialéctica en teología

En la convicción de que no existe oposición entre razón y fe, san Anselmo de Canterbury (1033-1109) crea una rigurosa doctrina de la inteligencia de la fe *(ratio fidei)* y clarifica los contenidos de esta última con sólo el uso de la razón *(sola ratione)*. La innovación que representa este nuevo método se expresa también en el estilo que usa Anselmo en sus dos obras principales, el *Monologion* y el *Proslogion,* en los que prefiere el uso de la parataxis, es decir, el empleo de la conjunción coordinativa, sobre la hipotaxis, construcción compuesta por oraciones subordinadas. El santo se propone, pues, "demostrar con razones necesarias *(necessariae rationes),* sin la autoridad de la Escritura, lo que sabemos por fe sobre la naturaleza divina" (*Epistola de incarnatione Verbi,* 6), en un despliegue de pasajes muy rigurosos y breves. Su exposición consiste en demostrar continuamente la propuesta mediante una precisa concatenación de argumentos, al contrario de lo que sucederá en la escolástica de los siguientes siglos, con el uso de la *quaestio,* que contrapone y examina, en una estructura fragmentaria, diversas autoridades bíblicas y patrísticas. El procedimiento dialéctico que adopta Anselmo es consecuencia, en la estilística, de la elección de explicar de modo racional la doctrina cristiana.

Parataxis e hipotaxis

La teología monástica entre reforma y mística

A partir del siglo XI, en particular durante el pontificado de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), se siente una necesidad de renovación en la vida religiosa y en la institución eclesiástica, especialmente urgente en el mundo monástico, que promueve el regreso al ideal de pobreza y simplicidad evangélicas. Algunas de las discusiones de la época se concentran en la polémica contra la corrupción del clero, acusado de simonía y nicolaísmo, y en su incapacidad para desempeñar los cargos eclesiásticos. Esta polémica es el escenario de las reflexiones teológicas de la época, como las disputas eucarísticas, a las que se vincula estrechamente la cuestión de los prelados simoniacos. De hecho, algunos representantes de las corrientes reformistas afirman que estos religiosos son indignos y, por ello, deben excluirse de la celebración de la Eucaristía, ya que durante este sacramento "el pan y el vino consagrados sobre el altar se transforman en la carne y en la sangre de Cristo", según la fórmula promulgada en el Concilio romano de 1079.

La corrupción del clero

San Bernardo

Representante de altura tanto de los partidarios de la reforma como de los defensores de la ascesis de la teología monástica, san Bernardo de Claraval (1090-1153) es acérrimo enemigo de los dialécticos —hace condenar, por ejemplo, a Pedro Abelardo (1079-1142) en el Concilio de Sens de 1140— y es el místico por antonomasia. Bernardo redacta algunos tratados ascéticos *(De gradibus humilitatis* y *De diligendo Deo),* en los que describe con ímpetu y elocuencia pasional el itinerario contemplativo que conduce al hombre del pecado a la unión con Dios: con una actitud humilde, el hombre se reconoce miserable y proclive al pecado; así, abandona todos los lazos corpóreos para consagrar su vida al amor por Dios. Sus escritos, abundantes en alusiones bíblicas y figuras retóricas, así como el estilo poético de su prosa, revelan su talento como escritor y justifican el apelativo que se le dio: *doctor mellifluus.*

Los Victorinos

Además de Guillermo de Saint-Thierry (1085-1148), autor de un sofisticado tratado, el *De contemplando Deo,* el ideal de la contemplación gana profundidad gracias a un grupo de canónigos agustinos reunidos en torno a la escuela de San Víctor, cuya teología tiene por característica la mediación entre una postura racionalista, propia de la teología escolástica, y una aproximación afectiva, surgida en la teología monástica. Así, Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), pese a que sostiene la necesidad de una separación respecto de la vida mundana y la importancia fundamental del amor por Dios en la vida espiritual, concede, en el *Didascalicon,* una relevancia particular a las ciencias, incluso al *trivium* y al *quadrivium,* porque son todas útiles en la ascensión mística. De la misma manera, Ricardo de San Víctor (?-1173) admite la posibilidad de expresar en conceptos racionales las Revelaciones, si bien su interés principal no está en la relación entre razón y fe, sino en el "hombre interior" y en la psicología de la contemplación mística, que el autor, refinado y conmovido por las emociones humanas, analiza mediante un lenguaje lírico y extático, como muestra su *De quattuor gradibus violentae caritatis.*

La renuncia a las cosas terrenas

La literatura profética

En este periodo florece, junto a la mística, una literatura profética, de la que las obras visionarias de Hildegarda de Bingen (1098-1179), como el *Scivias,* son un ejemplo emblemático. Directamente inspiradas por Dios, sus visiones presentan diversas partes del cosmos cristiano y parecen profetizar las últimas

edades del mundo, incluso la llegada del Anticristo. El escritor profético más original es Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202), quien ilustra en sus obras más importantes de interpretación de las Sagradas Escrituras *(Concordia Novi ac Veteris Testamenti, Expositio in Apocalypsim* y *Psalterium decem chordarum)* un concepto del destino de la humanidad estructurado en tres edades, cada una de las cuales es encarnada históricamente por una persona de la Trinidad. Al Padre corresponde la edad del Antiguo Testamento, el reino de la ley, dominado por los laicos *(Ordo coniugatorum)* y por los sentidos, que se concluye con la venida de Cristo; al Hijo corresponde la edad del Nuevo Testamento y de la Iglesia *(Ordo clericorum),* que es el reino en el que Joaquín cree vivir, ya proclive a liberarse de los condicionamientos de la carne y próximo a su fin con la llegada del Anticristo, y, por último, al Espíritu Santo corresponde una época futura, la cual, a partir de 1260, según los cálculos del autor, verá el triunfo completo del Espíritu y la consolidación de un modelo de vida monástica y contemplativa. Ésta es la edad de los *viri spirituales* (pertenecientes al *ordo iustorum*), una sociedad de monjes y ermitaños, similar a la orden que él mismo fundó, quienes tienen por tarea hacer regresar el mundo al camino de la redención eterna. Las profecías de Joaquín ejercen una influencia enorme en la literatura de los siglos siguientes, como queda constatado por los muchos escritos apócrifos (seudojoaquinitas) atribuidos a él, como el *Super Hieremiam* y el *Super Isaiam,* en los que es común que se eche mano del pensamiento del teólogo para alimentar la polémica contra la jerarquía papal o el poder imperial. Es el caso del ala espiritual de los franciscanos, que en el siglo XIII usa la visión de Joaquín acerca de la llegada de los nuevos hombres espirituales para presentar su propia orden como la señal definitiva del comienzo de la edad del Espíritu.

Las tres edades del hombre

Desprecio del mundo terreno

El fin del cristiano es la vida futura, donde se lleva a cabo la comunión con Dios, y por ello la vida terrena es una experiencia provisoria hecha de sufrimiento y miseria. Algunas de las composiciones más significativas sobre este tema son el *De contemptu mundi,* del monje Bernardo de Cluny o de Morlaix (siglo XI), que ofrece, en casi 3000 versos rimados, una amarga sátira contra la corrupción moral del mundo eclesiástico, pero también una descripción vívida de la condición del hombre pecador de la que puede salir sólo mediante la fe, y el *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae,* del cardenal Lotario de Segni, el futuro papa Inocencio III (1160-1216, papa desde 1198), que describe, con un lenguaje seco y acuciante, la vida decididamente mísera, efímera y frágil del hombre, dirigiéndose a un público laico al que quiere mostrar la sordidez terrena sin ofrecer siquiera la esperanza en la beatitud eterna.

La teología escolástica y la exégesis sistemática

Las escuelas que se desarrollaron en las ciudades del siglo XII, nuevos centros culturales y económicos, se vuelven propulsoras del proceso de racionalización de la teología que, a través del camino trazado por Berengario de Tours y san Anselmo, y sobre todo gracias a los aportes de Pedro Abelardo —signo del triunfo de la dialéctica—, termina con la elevación de la teología al grado de ciencia, consolidada plenamente en los siglos XIII y XIV.

En el siglo XII los maestros de la Escuela de Laon, reunidos en torno a la personalidad de Anselmo de Laon (*ca.* 1050-1117), avanzan hacia una lectura sistemática, es decir, global y coherente, de los textos bíblicos y patrísticos. Las *quaestiones,* fruto de sus enseñanzas, se recogen más tarde en los libros que suelen llamarse *Sententiae,* antologías de extractos de las obras de los Padres de la Iglesia, con una preferencia notoria por san Agustín (354-430). Estos extractos expresan, en muy diversos temas teológicos, no siempre organizados con un criterio preciso, una opinión clara y definitiva. Los maestros de Laon, si bien no brillan por su originalidad y no se atreven a confrontar de forma crítica a las autoridades, tienen el mérito de abandonar el género del tratado exegético y organizar en modo temático y consecuente los conocimientos teológicos. En las *Sententiae* o *Liber sententiarum* de Pedro Lombardo (*ca.* 1095-1180) la sistematicidad de los temas tratados alcanza una organización perfecta, que explica la inmensa fortuna en los siglos posteriores del texto y su adopción como libro fundamental en las facultades de teología de las nacientes universidades. Además del criterio temático, Lombardo se inspira en el criterio histórico-bíblico de las primeras compilaciones y en el lógico-argumentativo introducido por el *Sic et non* de Pedro Abelardo; pero también muestra una constante preocupación didáctica en la elección de los pasajes y en las explicaciones de los temas. Esta sistematización del saber teológico da vía libre al surgimiento del género teológico de la *summa,* que tendrá un éxito incalculable en los siglos venideros.

Las Sententiae *de Pedro Lombardo*

La influencia de Abelardo

Véase también
Historia “Órdenes religiosas”, p. 206; “La vida religiosa”, p. 228.
Literatura y teatro “La poesía religiosa”, p. 423; “Visiones del más allá”, p. 443.
Música “Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía”, p. 730.

LA PREDICACIÓN Y LAS *ARTES PRAEDICANDI*

Silvia Serventi

La predicación es un género literario importantísimo en la Europa cristiana de la Edad Media. Se trata de un género didáctico y persuasivo que tiene por contenidos la fe y la moral y está basado en un texto sagrado. La característica fundamental de la evolución del sermón medieval es el paso del sermón patrístico y monástico al moderno o temático, codificado en las artes praedicandi. *Este cambio ocurre entre los siglos* XII *y* XIII, *al mismo tiempo que surgen las universidades y las órdenes mendicantes.*

La predicación entre oralidad y escritura

La predicación es un género literario importantísimo en la Europa cristiana de la Edad Media, ya que representa el medio de comunicación principal entre el clero y los legos en la transmisión de las verdades de la fe. A diferencia de los otros géneros medievales, éste es un género vivo, aún hoy existente, gracias a la fluidez que siempre lo ha caracterizado. En el periodo medieval se relaciona especialmente con géneros afines, como la epístola, el tratado y el comentario bíblico; pero también tiene vínculos con otros géneros literarios contemporáneos, como el teatro, el cuento, el discurso político y la poesía. Lo que lo diferencia de las otras formas de escritura religiosa son, sin embargo, las marcas de oralidad, es decir, las indicaciones inter y extratextuales que atestiguan la posibilidad de que el sermón en efecto se predicó. Con esta perspectiva se pueden interpretar los frecuentes llamados en segunda persona plural al auditorio, las referencias personales, la relativa extensión del sermón, los reproches y las exhortaciones en el momento en que se desarrolla la prédica, el uso de fingir un diálogo o *sermocinatio* y el empleo de elementos mnemotécnicos que facilitan la memorización al predicador y la impresión en los oyentes.

La predicación, pues, es una comunicación oral que se establece entre dos textos escritos: la Biblia y el sermón. Es también una forma de *performance* que encuentra en el texto escrito un reflejo inexacto. Esto se vuelve evidente en algunos casos, ya que poseemos un registro doble de una misma prédica; pero siempre hay que preguntarse qué fase de la transmisión representa el texto superviviente. Es posible distinguir cuatro formas o fases: la *reportatio*, que es el registro de la prédica hecho por un oyente; el esquema simple, las más de las veces llamado *sententia;* el sermón modelo, y, por último, el sermón completo, enriquecido con todos los

Comunicación oral

elementos narrativos y explicativos que en los dos tipos anteriores suelen estar omitidos. Lo que realmente importa entender es si el texto escrito se sitúa antes o después de la prédica oral, pese a que pueden ocurrir casos en los que el sermón, escrito por un determinado autor, después de la *performance* puede volverse un modelo para otro predicador. Otro aspecto vinculado a la naturaleza híbrida del sermón, a medio camino entre oralidad y escritura, es el lingüístico: aunque es a partir de los concilios eclesiásticos convocados por Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador desde el año 800) en 813 que se decide usar el vulgar romance y germánico en la predicación, es necesario esperar hasta el siglo XIII para tener los primeros testimonios de sermones en vernáculo, pese a que el latín continúa siendo *de facto* la lengua de transmisión preferida hasta el siglo XVI. Esto significa que, probablemente desde el siglo IX, la predicación se desarrolla en una lengua comprensible para el auditorio, y sin embargo, tanto los autores como quienes se encargarán de reportar el evento por escrito prefieren usar el latín, en vista de que era un idioma difundido por toda Europa y de mayor codificación que el vernáculo.

El sermón es un género didáctico y persuasivo que tiene por contenidos la fe y la moral y está basado en un texto sagrado (generalmente la Biblia, pero también fuentes litúrgicas y patrísticas). El sermón medieval traduce la cultura clerical, apuntalada por las Sagradas Escrituras, en las categorías mentales y en las formas lingüísticas de los legos. Sus finalidades principales son enseñar, proclamar la palabra divina y exhortar. No obstante, en el sermón se tocan temas que pertenecen a las más diversas disciplinas, desde la astronomía a la botánica, pasando por la geografía y las innovaciones tecnológicas. Precisamente por esto el sermón es un espejo de la sociedad medieval, además del principal medio de comunicación de masas de la época. Es de utilidad prestar atención a los términos utilizados para definir los diversos tipos de texto, entre los cuales los más relevantes son la homilía y el sermón. Desde finales del siglo IV *sermo* es el nombre más común para la predicación y es sinónimo de *tractatus*, que indica primordialmente una exposición erudita; *homilia*, a su vez, indica un discurso dirigido a un público amplio y no un texto estudiado en privado. La homilía se da normalmente en un contexto litúrgico, mientras que el sermón está pensado para ofrecer instrucciones morales y enseñar la doctrina básica de la Iglesia, por lo que se organiza en torno a un tema más que alrededor de un pasaje de las Sagradas Escrituras, como hace la primera.

Espejo de la sociedad

La evolución del sermón medieval

Entre los siglos IX y XIII la predicación se entiende sustancialmente como una simple vulgarización de las homilías de los Padres de la Iglesia, como bien atestigua Humberto de Romans (*ca.* 1200-1277), quien propone la

predicación del papa Inocencio III (1160-1216, sumo pontífice desde 1198) como modélica: "Supe que el papa Inocencio [...] hombre de gran cultura, en alguna ocasión, mientras predicaba en el día de la fiesta de la Virgen, mantenía cerca de sí a un diácono que sostenía una homilía de Gregorio al respecto de esa fiesta: traducía palabra por palabra en lengua vulgar lo que allí estaba escrito en latín" (Humberto de Romans, *De eruditione praedicatorum*). En el curso del IV Concilio Lateranense, convocado en 1215 por iniciativa de Inocencio III, se afianzan con fuerza la necesidad de predicar y el vínculo entre predicación, confesión y uso de los sacramentos. Con la obligación de una confesión anual o de la comunión para la Pascua se realiza una verdadera "revolución pastoral", que pone en el centro a los predicadores, encargados de invitar a la penitencia y a la reconciliación. Antes de esta época la predicación se daba principalmente en los monasterios, donde, durante el oficio, se leían sermones patrísticos. A este propósito, así como para la meditación privada y la predicación al pueblo, se conformaron homiliarios y sermonarios, recopilaciones de sermones y homilías de los Padres de la Iglesia, dispuestas según el orden litúrgico. El sermón monástico típico del siglo XII era un discurso religioso dirigido a un auditorio de monjes y pronunciado por el abad o la abadesa, o bien por un monje o una monja designados. El sermón servía para la prédica y para la lectura; también era parte de la liturgia de la comunidad y en ocasiones tenía forma epistolar. A diferencia de la homilía patrística, en la que se comentaba de forma continua el pasaje bíblico sugerido por la liturgia, el sermón monástico típico desarrolla, a partir de una lección de las Escrituras o una litúrgica, un motivo o un tema. De cualquier modo, el aspecto narrativo continúa dominando, a pesar de que se comienzan a usar palabras clave de la perícopa* para dar continuidad al sermón. De este modo, gracias también a las grandes escuelas monásticas, se da vía libre al *sermo modernus,* también llamado escolástico o temático, estrechamente relacionado con el nacimiento de las universidades y las órdenes mendicantes.

La iniciativa de Inocencio III

LAS *ARTES PRAEDICANDI*

La consolidación de este tipo de sermón particularmente complejo, comparable en ciertos aspectos "constructivos" a las catedrales góticas de esos siglos, hace sentir la necesidad de codificar precisas reglas retóricas en manuales hechos a la medida llamados *artes praedicandi.* Es necesario distinguir este tipo de obra de otros recursos para la predicación, como las antologías de *exempla,* los florilegios, las colecciones de sermones modelo y las compilaciones de concordancias bíblicas y de *distinctiones,* útiles para equipar al predi-

* Pasajes bíblicos que por tradición se leen en determinadas fiestas religiosas. [T.]

cador con todos los pasajes bíblicos referentes a un determinado lema o a los diversos sentidos atribuibles a éste. La característica más importante de las *artes praedicandi* son las instrucciones sobre cómo predicar que contienen, no la presencia de materiales listos para el uso, que de todas maneras allí pueden encontrarse. El florecimiento imprevisto de este género literario tiene que ver con el paso de un estilo de predicación, que recuerda a la homilía, a otro más complejo, representado por el sermón temático, el cual formulan los maestros de teología parisinos del siglo XII, como Esteban Langton (1150-1228), Alan de Lille (*ca.* 1128-1203) y Pedro *el Chantre* (*ca.*1130-1197), conscientes de que sus alumnos pasaban la mayor parte del tiempo predicando. La más famosa y, por añadidura, una de las más antiguas entre estas obras —que puede colocarse, junto con el *De artificioso modo praedicandi,* de Alejandro de Ashby, entre el final del siglo XII y el inicio del XIII— es la *Summa de arte praedicatoria,* del cisterciense Alan de Lille, un maestro parisino fallecido en 1203. De él es la definición de predicación más conocida, que aún hoy utilizan los estudiosos; palabras más, palabras menos, dice que la predicación es esencialmente una instrucción pública relativa a la moral y a la doctrina de la Iglesia. Su obra se define *ars* sólo después, ya que el primero que usa este término, en un largo tratado sobre la naturaleza de la predicación, es un clérigo inglés, Thomas de Chobnam, también conocido como Tomás de Salisbury (*ca.* 1160-1233/1236). Éste escribe la *Summa de arte praedicandi* entre 1227 y 1228, en la que retoma la teoría de las *circumstantiae* propia de la retórica clásica. Según dicha teoría, se debe examinar dónde, cuándo, por qué, cómo y a quién está dirigido el discurso. Esta reflexión conlleva una atención especial por la variedad del auditorio, característica del contexto urbano en el que se da casi siempre la predicación; también explica la creación de las colecciones *ad status,* es decir, dirigidas a las diferentes categorías de personas. Se considera al predicador como un simple vehículo de la verdad, un intermediario entre Dios y los hombres, al que se le confía la tarea de instruir al auditorio mediante tres elementos principales: *rationes, auctores* y *exempla;* en otras palabras, sirviéndose de argumentos lógicos y de la opinión de las autoridades, sean las Escrituras, las patrísticas o las litúrgicas, así como de ejemplos históricos o ficticios que confirmen lo dicho.

Los maestros parisinos

Depende del auditorio

La predicación entre ortodoxia y herejía

La predicación del siglo XII está dominada por la personalidad de san Bernardo de Claraval (1090-1153), autor de sermones de alto valor literario, como los *Sermones super Cantica Canticorum,* destinados más a la lectura que a la prédica efectiva. En el mismo periodo surge un problema: las prédicas heréticas, situación a la que se trata de poner remedio con la Dieta

de Verona de 1184, en la que se prohíbe predicar a quien no tiene autorización eclesiástica. De este modo, se intenta golpear sobre todo a los cátaros, que defienden la creencia en una dualidad radical entre el bien y el mal, y a los valdenses (también llamados Pobres de Lyon), así denominados por Pedro Valdo, un comerciante rico de Lyon que, entre 1174 y 1176, decidió imitar el estilo de vida de los Apóstoles. No quedan testimonios directos de la predicación cátara, pero se sabe que éstos preferían las explicaciones literales de la Biblia; los valdenses, por su parte, promovían las traducciones bíblicas, ya que eran incapaces de acotarse al texto latino. En Italia las primeras pruebas sólidas de predicación en vernáculo se remontan al siglo XIII, con los *Sermoni subalpini* y la *Omelia volgare padovana*. Mientras tanto, en los otros países europeos, ya en la segunda mitad del siglo XII hay ejemplos de sermones en vernáculo: Maurice de Sully (1105/1120-1196), obispo de París, hace una recopilación de sermones modélicos entre 1161 y 1171, de los cuales ofrece una versión en latín y una en lengua vulgar. Entre los sermones en *middle English,* son de suma importancia los de los lolardos, raro ejemplo de *reportatio* de sermones en inglés medieval, no por casualidad pertenecientes a un ambiente herético. En la península ibérica, las *Homilies d'Organyà* son uno de los textos en prosa catalana más antiguos, fechados hacia el final del siglo XII. Así pues, los sermones son un instrumento privilegiado para estudiar el surgimiento de las lenguas europeas, como también lo son para profundizar el conocimiento de la cultura religiosa y profana de la época. Naturalmente, no es posible prescindir de la índole retórica de este género literario, mismo que experimenta en la Edad Media una evolución notable, como demuestran los numerosos géneros vinculados a él que surgieron en este periodo, como los manuales de predicación, las colecciones de material para la prédica y, por supuesto, las loas y las epístolas para orientar al espíritu.

Los sermones y el surgimiento de las lenguas europeas

Véase también
Literatura y teatro "La hagiografía", p. 438; "Visiones del más allá", p. 443.
Música "Música y espiritualidad femenina: Hildegarda de Bingen", p. 730.

LA HAGIOGRAFÍA

PIERLUIGI LICCIARDELLO

La hagiografía de los siglos XI y XII está en evolución y participa de las novedades de su tiempo. Entre los modelos de santidad, el del rey santo aparece en la corte imperial de Alemania y en el reino de Francia. En Italia,

el monacato propugna la reforma de la Iglesia: los monjes salen del claustro y se hacen predicadores. A mediados del siglo XI el movimiento de reforma recibe apoyo del papado, lo que llevará a nuevos modelos de santidad: el santo mártir en defensa de la Iglesia y el papa santo. En el siglo XII la sociedad laica crea otros modelos: el santo peregrino afligido y el santo trabajador.

La realeza sagrada

La idea tribal germánica de vincular sacralidad y realeza lleva, en la Edad Media, al surgimiento del modelo del rey santo. Ya presente en la Alta Edad Media, este modelo toma formas precisas hacia el año 1000, a causa de unas bien definidas necesidades dinásticas y políticas. Son santos algunos representantes de la casa real de Sajonia, que pretende legitimar su control sobre el trono imperial que había sido de Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir del año 800). Entre estos santos se encuentran algunas reinas, como Matilde (890-968) y Adelaida (*ca.* 931-999), respectivamente madre y esposa de Otón I (912-973, emperador desde 962). La cumbre de esta "santidad imperial" es, por supuesto, la canonización de Carlomagno, que obtuvo el emperador *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190) en 1165.

En Francia, a partir del siglo X, los reyes se ven como poseedores de un poder sobrenatural: el de curar algunas enfermedades con el simple contacto de sus manos. Estos "reyes taumaturgos", como los llama Marc Bloch (1886-1944), serán de gran importancia en el proceso de consolidación de la monarquía de los Capeto.

Para algunos países de Europa aún periféricos, que precisamente en torno al 1000 pasan a formar parte de la civilización cristiana de Occidente, el rey santo, en muchas ocasiones un "mártir" caído en batalla o víctima de una conjura, es parte fundamental de la identidad nacional. Por ejemplo, citamos a Wenceslao de Bohemia (*ca.* 907-929), Olaf de Noruega (995-1030, rey de 1016 a 1028), Esteban de Hungría (*ca.* 969-1038, rey a partir de 1000/1001) y Canuto de Dinamarca (*ca.* 1040-1086, rey desde 1080).

La reforma de la Iglesia

Libertas Ecclesiae es el lema del círculo de reformistas que a mediados del siglo XI gravita en torno a los cardenales san Pedro Damián (1007-1072) y Humberto de Silva Candida (?-1061) y al papa Gregorio VII (*ca.*1030-1085, sumo pontífice desde 1073). El lema significa libertad de la Iglesia respecto de las injerencias externas (laicas, del imperio y de la aristocracia) y de las herejías (simonía y nicolaísmo). De ello deriva un nuevo modelo de santidad,

encarnado en el cristiano que combate en defensa de la Iglesia, incluso, de ser necesario, hasta llegar al martirio.

Los monjes guían la reforma de la Iglesia en la primera mitad del siglo XI. Por ello, la hagiografía del monacato reformado se vuelve un importante vehículo de difusión del nuevo mensaje: monjes, predicadores itinerantes y ermitaños recorren Italia con un espíritu inquieto, signo de los nuevos tiempos, de la búsqueda de una relación diferente entre el hombre y Dios. Pedro Damián escribe, en 1042, la *Vita* de san Romualdo de Rávena (*ca.* 952-1027), fundador de Camaldoli, en la diócesis de Arezzo. Se trata de la vida de un reformador de la Iglesia, enemigo de la simonía y de la prepotencia de los monarcas; de un reformador del monacato que recorre Europa, de los Pirineos a Istria, para fundar y reformar monasterios; de un místico que busca y consigue un contacto del todo personal con Cristo en el sufrimiento por las privaciones del cuerpo. Otro reformador particularmente activo es el florentino san Juan Gualberto (*ca.* 995-1073), fundador de Vallombrosa, de donde sus monjes salen para predicar y sublevar al pueblo de Florencia contra el obispo simoniaco de la ciudad. Su discípulo Pedro Ígneo incluso sostiene una ordalía, la prueba de fuego,* frente al pueblo para defender la verdad de sus acusaciones contra el obispo de Florencia. Entre el fin del siglo XI e inicios del XII el monacato intenta reformarse, regresar al espíritu original de san Benito. Esta voluntad se expresa con la fundación de la Cartuja de Cîteaux, por obra de san Bruno de Colonia (*ca.* 1030-1101), en Borgoña; de Pulsano, por iniciativa de san Juan de Matera (1070-1139), y de otros centros religiosos. En el siglo XII, por si fuera poco, algunos santos, como Roberto de Arbrissel (*ca.* 1047-1117) y Gilberto de Sempringham (*ca.* 1088-1189) construyen monasterios mixtos, de hombres y mujeres: una provocación, casi diríase una revolución, para la época.

Los predicadores itinerantes

Desde mediados del siglo XI la dirección del movimiento de reforma pasa a manos del papado. En Milán el movimiento de la Pataria, un nutrido grupo de ciudadanos en guerra contra los arzobispos simoniacos, gravita en torno a sus mártires, Arialdo (*ca.* 1010-1066) y Erlembaldo (?-1075). Aparece aquí por vez primera la figura del mártir *inter Christianos*, mártir entre cristianos obedientes al papado, que encontrará un luminoso ejemplo en el arzobispo Tomás Becket de Canterbury (1118-1170), asesinado en defensa de la fe católica en contra del rey de Inglaterra, Enrique II (1133-1189, rey a partir de 1154).

Mártires en defensa de la fe

El punto álgido de la lucha entre imperio y papado, la querella de las investiduras, acaba con el Concordato de Worms de 1122. En ese entonces el

* La ordalía era un tipo de juicio medieval en el que se invocaba a la divinidad para que decidiera sobre la veracidad de las acusaciones. Esto se hacía mediante algunos mecanismos rituales, generalmente relacionados con el sufrimiento corporal. Por ejemplo, la prueba de fuego consistía en tomar o caminar sobre algún objeto al rojo vivo; si el acusado no sufría quemaduras graves, era inocente a ojos de Dios. [T.]

ideal de santidad pasa, al exterior, de la defensa de la Iglesia a su expansión triunfal; al interior, a la promoción del clero seglar al papel de mediador de lo sagrado, con el papa a la cabeza, nuevo poseedor de una relevancia del todo especial. Las cruzadas contra los musulmanes en Tierra Santa, primero, y contra los herejes cátaros y albigenses, después, marcarán el surgimiento de un nuevo modelo de santidad: el caballero de Cristo, dispuesto a sacrificar su propia vida en la guerra contra los enemigos de la cristiandad, dondequiera que éstos se encuentren. No es ya un santo pacífico, sino un soldado de la guerra santa, tal como son los Caballeros Templarios, inspirados por san Bernardo de Claraval (1090-1153). Dentro de la Iglesia la hegemonía pasa de los monjes a los clérigos. El papa, líder de una Iglesia cada vez más centralizada y jerarquizada, se vuelve automáticamente santo, o, más bien, se vuelve más santo que todos los demás cristianos por el simple hecho de ser papa. Su santidad es en realidad una función, obstaculizada por la teoría de los teólogos, pero muy pronto celebrada por los hagiógrafos: en la época de la reforma se escriben las vidas de los papas santos León IX (1002-1054, sumo pontífice desde 1049), Gregorio VII, Víctor III (*ca.* 1027-1087, santo padre a partir de 1086) y Urbano II (*ca.* 103-1099, vicario de Cristo desde 1088).

Derecho y laicidad: el siglo xii

La promoción de la santidad, por siglos privilegio de las comunidades locales, pasa a manos de una curia romana gobernada según las normas del derecho canónico. En un primer momento el papado se limita a acoger la petición *(petitio)* proveniente de la comunidad local y a conceder la celebración de la fiesta y entrada del nombre del santo en el martirologio. Más tarde se configura un procedimiento en toda regla, ideado por el papa canonista Alejandro III (1110-1181, sumo pontífice desde 1159). En este procedimiento se volverán importantísimos los milagros del santo, testimonio de su poder sobrenatural, que deberán ser probados ante los funcionarios pontificios: toda una investigación *(inquisitio)* con sus respectivas actas y firmas notariales.

Las imposiciones de Alejandro III

Mientras que la Iglesia reclama el control de la santidad, en la sociedad surgen nuevos modelos de santos que no encajan en los esquemas tradicionales. Por ejemplo, el peregrino que abandona su casa y su familia para seguir a Cristo en la pobreza y en el errar, a lo largo de los caminos de peregrinación hacia Roma, Santiago de Compostela y otros santuarios famosos. La historia más emotiva de un santo peregrino, la de san Alejo de Roma, se escribe en el siglo vi, pero se hace popular y pasa por numerosas reelaboraciones entre los siglos xi y xii.

Paralelamente, se difunden las historias y los cultos de los objetos sagrados, las reliquias, que milagrosamente llegan a las iglesias occidentales. Baste

pensar en la Santa Faz de Lucca, un crucifijo copiado, según la tradición, del prototipo esculpido al día siguiente de la muerte de Cristo, cuya historia se escribió precisamente en Lucca en el siglo XI.

Conforme avanza el siglo XII la tradicional preeminencia de santos pertenecientes a la Iglesia cede el paso a una presencia cada vez más consistente de santos legos. En Italia son legos y no nobles Raniero de Pisa (1118-1160) y Homobono de Cremona (?-1197). El primero vive como ermitaño, aun cuando había sido juglar y romancero; el segundo es un trabajador que consigue ganarse la santidad con sus virtudes en el mundo profano. Ermitaños y legos están por doquier y provienen de toda condición social. Son caballeros arrepentidos de su vida violenta Guillermo de Maleval (?-1157) y Galgano de Chiusdino (¿1150?-1181), este último conocido por haber clavado su espada en la colina de Montesiepi, cerca de la actual abadía de San Galgano, en la Toscana.

Los santos legos

EN BUSCA DE UN NUEVO LENGUAJE

En la plena Edad Media el lenguaje de la hagiografía se hace más culto y refinado. La hagiografía escrita en los grandes monasterios y en las escuelas catedralicias de Europa revela un renovado amor por los clásicos, de los cuales se imita el lenguaje, gracias al redescubrimiento del *cursus* de la retórica, del gusto por la expresión refinada y por el léxico raro y precioso. En muchos casos el placer por la versificación se deja ver en el texto, pues surgen prosímetros y reescrituras en verso, o simplemente se añaden algunos versos a escritos mayoritariamente en prosa. Los diálogos, por ejemplo, se escriben en verso por puro placer estético. El hagiógrafo Alfano de Salerno (?-1085), monje de Montecasino, es un profundo conocedor de los clásicos y de la dialéctica, ya en el siglo XI.

El placer estético del lenguaje

La vida del santo no se coloca en un contexto genérico, como se hacía antes, sino que el uso de la historiografía romana permite ahora precisar los nombres de los emperadores y los hechos históricos del momento. Los criterios de la historiografía, la utilidad del texto, la brevedad de la narración y la verdad del relato invaden la hagiografía. Algunos hagiógrafos, como san Pedro Damián, insisten en que los milagros no son necesarios para ganar la santidad, pues van más allá de las posibilidades humanas y, por lo tanto, se salen de la historia. Por el contrario, las virtudes del santo, así como su comportamiento real y racional, que todos pueden conocer, son características de mayor relevancia.

Por lo demás, el siglo XII es también la época de las reacciones, de las "novedades", contra las que se arroja el clero más conservador. Guiberto de Nogent (1053-*ca.* 1124) es la manifestación del espíritu racionalista del siglo, pues en su obra *Sobre las reliquias de los santos* critica la multiplicación

incontrolada de las reliquias, provenientes en gran parte de Tierra Santa, veneradas sin la observancia y autorización de la Iglesia.

La literatura hagiográfica tiende a acercarse a la historiografía y a la biografía, gracias a las cuales los santos adquieren una dimensión corpórea: en un retrato literario cuenta también el aspecto físico del santo, por respeto a la verdad histórica y a la curiosidad del público. En el siglo XII la hagiografía ya no es el género más importante, como lo había sido en la Alta Edad Media; es más bien uno entre muchos, pero no por ello se agota, sino todo lo contrario: se muestra capaz de actualizarse y de interactuar con los otros géneros literarios.

Véase también

Literatura y teatro "Las *poetrie* latinas medievales", p. 405; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "La predicación y las *artes praedicandi*", p. 434.

VISIONES DEL MÁS ALLÁ

GIUSEPPE LEDDA

Después de un retroceso, entre los siglos X y XI la literatura del más allá reaparece, esta vez más fuerte, basada en el esquema tradicional del viaje del alma realizado durante un estado de muerte aparente. El género tiene, para entonces, una estructura narrativa y una plena autonomía textual que permiten, en el siglo XII, la escritura de textos amplios y complejos, que en algunos casos se traducen a las lenguas vernáculas e incluso experimentan reelaboraciones poéticas. La estructura del mundo de ultratumba se precisa y enriquece de particularidades, mientras que surge una atención cada vez más aguda por los lugares y las formas de los castigos purgatorios.

CONTINUIDAD E INNOVACIÓN

La literatura del más allá desarrolla en la Alta Edad Media un esquema narrativo según el cual, durante una enfermedad o en un estado de muerte aparente, el alma realiza un viaje hacia los reinos ultraterrenos, guiada por un ángel o un santo. Al despertar, el protagonista relata a los presentes, ciertamente estupefactos, el contenido de sus visiones.

Para la representación del más allá se hace una selección de las situaciones más dolorosas y más placenteras que se pueden experimentar en la vida

terrena; a estas situaciones se aplica un proceso de intensificación retórica. La semejanza de las penas infernales y los goces paradisiacos con los dolores y placeres terrenos vuelve a los primeros perfectamente concebibles, pero su marcado énfasis hiperbólico los hace ver superiores a toda sensación terrena. En este punto asume mayor importancia la atención por los castigos purgatorios.

Reflejo intensificado del dolor y del placer terrenos

Se continúa escribiendo literatura visionaria en los siglos XI-XII, en línea directa con la Alta Edad Media. En un aspecto cuantitativo, la popularidad de este género entre los siglos VII y IX experimenta un retroceso hacia el X y el XI, para luego pasar por una recuperación y, poco más tarde, por un enorme desarrollo en el XII. Del siglo X mencionamos las visiones que Flodoardo de Reims (*ca.* 893-966) inserta en sus obras historiográficas. Se remontan a inicios del siglo XI dos visiones que relata Ricardo de Saint-Vanne (*ca.* 970-1046), luego recogidas en la crónica de Hugo de Flavigny (1065-*ca.* 1114), todos textos que demuestran la continuidad del género y que no presentan novedades importantes.

De gran originalidad es, por el contrario, la *Visión de Ansello* (o *Visión de Odón*), perteneciente a la primera mitad del siglo XI, de origen francés. En ella se evoca, según cuanto se dice en el apócrifo *Evangelium Nicomedi,* el descenso de Cristo al infierno, hecho ahora visto desde la nueva perspectiva de las penas purgatorias. Odón, en efecto, es conducido por Cristo, quien baja de la cruz a los infiernos. Allí, el Hijo convoca a las almas de quienes han pagado el castigo del fuego purgatorio para entregarlas a unos ángeles que las llevarán al cielo.

También en Inglaterra se da una recuperación de la tradición visionaria. Simeón de Durham (*ca.* 1060-1130) entreteje en su obra historiográfica *(Historia Dunelmensis Ecclesiae)* cuatro visiones; de éstas, la más amplia es la *Visión de Orm.* En ella se da espacio al tema de la ascensión al cielo, que luego se desarrolla en dos textos breves del siglo XII: la *Visión de Juan de Saint-Laurent* (de Lieja) y la *Visión de Guntelmo.* En la primera la ascensión celeste se concluye con la contemplación del paraíso, pero no se describe el estado de las almas. Por otra parte, se presta enorme atención a la representación de las penas purgatorias, que son de dos tipos: un infierno temporal, en el que las almas no tienen la certeza de poder alcanzar la salvación, y una zona de penitencia más ligera, aliviada por la luz y la esperanza de la beatitud eterna.

Las visiones inglesas

La *Visión de Guntelmo,* escrita en el norte de Francia a mediados del siglo XII, cuenta las visiones de un novicio inglés. En ella se da un espacio especial a la visión del paraíso; también resulta de interés la ascensión al cielo por medio de una escalera: san Benito guía el alma de Guntelmo hacia el cielo; durante la ascensión, éste sufre ataques de los diablos, que son vencidos únicamente con el auxilio del santo. El motivo es una reelaboración de la escalera bíblica de Jacob (Génesis, 28, 12), pero ésta se presenta aquí como una prueba, como el puente hacia otras visiones.

Las grandes visiones del siglo xii

Al respecto de este tipo de visiones, en las que aparece con mayor desarrollo el simbolismo, en el siglo xii aparecen algunos textos especialmente largos, en los que es constante la estructura ascendente del recorrido, así como la atención por la condición de las almas, descrita con minuciosidad a fin de hacer de ella un ejemplo.

La *Visión de Alberico* es uno de los pocos textos de este estilo escritos en Italia, redactado en la abadía benedictina de Montecasino entre 1121 y 1123. El novicio Alberico, guiado por san Pedro y dos ángeles, ve primero el infierno, lugar que se divide por zonas en las que reciben castigo diversos tipos de pecadores. En particular, se hace distinción entre siete penas temporales y las penas eternas del bajo infierno. El novicio ve luego un río de brea ardiente, que cumple una función purgatoria, pues por encima de éste pasa un puente que los puros atraviesan fácilmente, mientras que los pecadores no purificados no logran cruzarlo y caen en el río, donde permanecen hasta que se purifican. Después de esto Alberico llega a un amplio y bello campo, residencia de las almas de los justos; en el centro de éste se encuentra el paraíso, al que no se puede acceder sino hasta el Día del Juicio. También los justos se subdividen y clasifican según sus méritos. De allí Alberico inicia una visita a los siete cielos, desde donde llega al trono de Dios.

La visión italiana de Alberico

La *Visión de Tundal* debió haber sido un *best seller* de la época, porque nos quedan muchísimos manuscritos de la versión en latín, fechados hacia mediados del siglo xii, y aún más en vernáculo, en unas 15 lenguas. El texto, escrito por un monje irlandés, cuenta la visión que tuvo un caballero, Tundal (también Tungdal o Tnudgal), en 1148, en un estado de muerte aparente, como era usual. Un ángel guardián conduce a Tundal de visita por el infierno y el paraíso. Durante la visita al primero, cuidadosamente subdividido según los castigos que se pagan por los pecados cometidos, el caballero debe pasar por algunos tormentos. En específico, se ven ocho lugares de tortura en la parte superior del infierno, donde las penas son temporales y, por tanto, más que de un infierno "superior", se trata en realidad de un purgatorio, lugar en el que se encuentran las almas no condenadas para siempre, que luego serán juzgadas en el Día del Juicio. Únicamente el pozo del infierno, residencia de Lucifer, es sede de penas eternas para los pecadores que perdieron la misericordia de Dios por no haber creído en Él. Posteriormente Tundal va a dar a una zona más luminosa y tranquila; allí, delante de un gran muro están las almas de los no demasiado malvados, que sufren de hambre y sed como castigo. Más adelante encuentra en un lugar agradable a los no demasiado buenos, que ya pasaron por las penas purificatorias. El paraíso, por su parte, tiene la forma de extensos campos separados por muros de metal y piedras preciosas; allí se reconocen tres áreas: la

La Visión de Tundal

El ángel guía

primera para los cristianos casados; la segunda, más elevada, para los castos, los mártires y los monjes, y la tercera, que aloja a los santos y a las nuevas multitudes angélicas. Tundal mantiene conversaciones continuas con el ángel que lo guía acerca de cuestiones doctrinales y de la naturaleza de los lugares visitados, escenario también de un reencuentro con una serie de personajes que conoció en vida.

Dentro del esquema tradicional, dos grandes visiones, fechadas hacia el final del siglo XII, muestran que existía una atención cada vez mayor a los lugares de castigo temporal, cosa ya evidente en la *Visión de Tundal.* Tanto la *Visión de Gotescalo* (escrita en Alemania) como la *Visión de un monje de Eynsham* (inglesa) presentan la descripción de las penas purgatorias y del pasaje de las ánimas purgadas hacia el paraíso terrenal (donde esperan la admisión a la beatitud), pero en ellas falta la descripción de la parte inferior del infierno y del paraíso celestial. También es muy acentuada la atención por los casos individuales de las almas, presentados a manera de ejemplo en sus aspectos biográficos.

El ciclo de las visiones culmina y se agota con la *Visión de Turkillo,* escrita en la Inglaterra de los primeros años del siglo XIII. Aparte de los elementos ya conocidos, en ésta hay insistencia especial en la necesidad de que los vivientes ayuden, a través de misas y sufragios, a las almas sometidas a las penas del purgatorio y a las ya purgadas aún en espera de ser admitidas en el paraíso. Un elemento nuevo es la introducción del juicio de las almas a través de su peso, pero la novedad más sorprendente es la representación de un inédito teatro infernal: próximo al infierno inferior se encuentra un gran teatro, hacia donde se conduce a Turkillo. Allí tienen lugar unos juegos teatrales que organizan los diablos: las almas de los pecadores son obligadas a representar sus pecados y luego a sufrir en público terribles castigos correspondientes a sus pecados. El público del espectáculo está conformado por diablos, que aplauden divertidos, y por otros condenados sentados sobre asientos incandescentes.

EN EL MÁS ALLÁ CON EL CUERPO: EL *PURGATORIO DE SAN PATRICIO*

A la vez que todos estos textos relatan viajes del alma, un texto irlandés cuenta de un viaje al más allá realizado corporalmente. Es el *Tratado sobre el Purgatorio de San Patricio,* escrito en latín por el monje inglés Enrique de Saltrey, entre 1150 y 1185. Nos han llegado muchos manuscritos y numerosas versiones en lengua vulgar, entre las que es famosa la hecha por María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200) en francés antiguo.

Según la leyenda, san Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461), el evangelizador de Irlanda, pidió a Dios que le revelara un lugar en el que fuera posible ver el más allá a fin de llevar a los habitantes del país a la conversión. Así, Cristo le enseña

una cueva, en cuyo exterior el santo manda construir un santuario. Los admitidos en la cueva experimentan la visión de los sufrimientos de los condenados y de los goces de los beatos; de paso, también obtienen el perdón por todos sus pecados. Por este motivo, la cueva es llamada Purgatorio de San Patricio. El lugar se encuentra en la Station Island, en el Lough Derg (Lago Rojo), en el norte de Irlanda.

El Purgatorio de San Patricio

Después de contar estos preliminares, el texto narra la historia de un tal Owein, un caballero que decide probar en carne propia esta experiencia penitencial. Durante el tiempo que transcurre en la cueva es conducido corporalmente al más allá. Allí es recibido por 15 religiosos que lo instruyen; luego es atacado por unos diablos que lo llevan a visitar nueve lugares de tormento, donde Owein sufre cada pena hasta que pronuncia el nombre de Jesús, como se le había aconsejado puntualmente al inicio del viaje. Tras esto, debe atravesar un puente estrecho y resbaloso, suspendido sobre un río fétido y en llamas; de nueva cuenta, al invocar el nombre de Jesús es capaz de cruzarlo y llegar al paraíso terrenal, representado con todas las características típicas del *locus amoenus*. Allí puede ver la puerta del paraíso celestial, en el que los beatos serán admitidos sólo en el fin de los tiempos. Sin embargo, la puerta se abría un poco cada día para dejar pasar un alimento espiritual, en forma de una llamarada, que se coloca también encima de Owein. Una vez en la superficie, el caballero parte en peregrinación hacia Tierra Santa; más tarde se hace monje y vive en santidad.

Véase también
Historia "La vida religiosa", p. 228; "Órdenes religiosas", p. 206.
Literatura y teatro "La nueva literatura de lo maravilloso", p. 418; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "La predicación y las *artes praedicandi*", p. 434; "La poesía didáctica, enciclopédica y alegórica", p. 447; "María de Francia", p. 493.

LA POESÍA DIDÁCTICA, ENCICLOPÉDICA Y ALEGÓRICA

FRANCESCO STELLA

El concepto de poesía didáctica en la Edad Media abarca temas muy dispares, pues lleva a cabo una función no sólo de entretenimiento y diversión, como sucedía en la poesía clásica, sino también de memorización de contenidos. En este punto, la ósmosis entre literatura latina y literatura vernácula se hace particularmente vistosa. También la poesía alegórica se vincula frecuentemente a una intención didáctica, sobre todo en

relación con temas morales y amorosos; pese a ello, experimenta una fuerte expansión hacia la narración romancesca.

La poesía latina: precedentes altomedievales

La función didáctica de la poesía ya era evidente en los intermedios poéticos de dos de los textos más populares en las escuelas medievales: el *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* de Marciano Capela (*fl.* 410-439), y la *Consolatio philosophiae,* de Boecio (*ca.* 480-¿525?). A estos dos se añadía la *Psycomachia (Batalla del alma),* de Prudencio (348-*post* 405), un poema alegórico muy popular que representaba de manera narrativa el conflicto entre virtudes y defectos por la conquista del alma humana. Son versificaciones didácticas de contenido más técnico, también muy difundidas, el tratado prosódico y métrico *De litteris, syllabis et metris,* de Terenciano Mauro (siglo II), y el *Liber medicinalis,* de Quinto Sereno Samónico (siglo III).

La época carolingia pone en marcha una relativa diversificación de los géneros mediante poesías menores de contenido gramatical y composiciones hexamétricas sobre la doctrina cristiana (*Regula fidei,* de Paulino de Aquilea) o monástica (Alcuino). Mientras tanto, los modelos clásicos, como las *Geórgicas* o el libro X del *De re rustica (La agricultura),* de Columela (siglo I), inspiran una pequeña obra maestra, el *Hortulus (El jardincito),* de Walfrido Estrabón (808/809-849), inicio de un camino que llevará al *De viribus herbarum (Las virtudes de las plantas),* de Odón de Meung (siglo XI), luego aprovechado en el *Regimen sanitatis (Dieta saludable),* y al *Flos medicinae (Flor de la medicina* del siglo XII, que transmite en hexámetros y dísticos recetas aprendidas de memoria sobre higiene, medicina preventiva y dietas populares de la célebre Escuela Médica salernitana.

Poemas alegóricos

En el siglo XII la poesía didáctica pasa a ser una categoría más bien científica y filosófica, en la que se hace uso de la alegoría. En el sentido medieval, este término (del griego *állon agoréuein,* "decir otra cosa") indica cualquier procedimiento expresivo en el que un referente recibe significado de otro referente, lo que significa que con este vocablo se abarcan figuras que ahora llamamos metáfora, símbolo y alegoría como tal. Así pues, la alegoría, sobre todo la bíblica, se contraponía a la interpretación literal y se dividía, a su vez, en tropología (alegoría moral), anagogía (alegoría de las realidades espirituales superiores) y tipología (correspondencia entre tipo, comúnmente en el Antiguo Testamento, y antitipo, en el Nuevo). Estas divisiones se subdividían en otros tipos, según la significación mediante palabras *(allegoria in*

verbis) o cosas (personajes, objetos y hechos: *allegoria in factis*). Este mecanismo de interpretación pasa por frecuentes teorizaciones y adaptaciones para la exégesis bíblica y, consecuentemente, para la poesía bíblica. Sin embargo, por un largo periodo no representa un instrumento de composición narrativa, salvo en el caso de ser usada como *amplificatio,* de potenciamiento expresivo. Con el tiempo se vuelve un factor dinámico del proceso de composición literaria, especialmente cuando se cruza con la tradición de personificación alegórica pagana, como la que Marciano Capela emplea para fines didácticos en el *De nuptiis,* o con la neoplatónica que retoma la escuela filosófica de Chartres.

De la exégesis bíblica la literatura

En el siglo XII, en efecto, en esta famosa abadía Bernardo Silvestre escribe la *Cosmographia (Descripción del mundo),* dividida en dos libros en prosa con pasajes en verso. En éstos, el autor intenta describir la estructura del universo a través de un "revestimiento" *(integumentum* o *involucrum)* narrativo, según el mismo mecanismo que él había identificado en los comentarios a la *Eneida* y a Marciano Capela. En el primer libro, titulado *Megacosmos,* la Naturaleza, aquí por vez primera en la Edad Media elevada a divinidad, describe el orden ideal del mundo. En el segundo, *Microcosmos,* el *Nous* (la Sabiduría divina) pide a la Naturaleza, *Physis,* en su forma más antigua llamada *Silva* o *Hyle* (la "materia"), que cree al hombre, en colaboración con Urania. En este proceso descubre que la condición material es "un ciclo infinito de generación y decadencia, contra el cual el hombre puede combatir sólo con la procreación", ya que la inmortalidad es una cualidad de la especie, no de los individuos, mientras que "el alma de toda persona que viva rectamente puede, al morir, reunirse con la estrella de la que descendió" (Dronke). Bernardo enfrenta la cuestión del destino individual en el poema-tragedia *Mathematicus (El astrólogo),* en el que, basándose en una declamación del Pseudo Quintiliano, cuenta la historia de un joven virtuoso, destinado, según las predicciones astrológicas, a volverse un tirano, asesino de su propio padre y llamado por ello *parricida*. El joven, al enterarse de su terrible futuro, pregunta al pueblo si podía cometer suicidio para evitar el crimen, pero recibe un no por respuesta.

El mundo de Bernardo Silvestre

En el mismo ambiente neoplatónico, influido por la lectura del *Timeo* de Platón (428/427-348/347 a.C.) y de sus interpretaciones medievales, se escribe otro prosímetro con la misma protagonista, el *De planctu Naturae (Llanto de la Naturaleza),* de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203), apodado *doctor universalis,* maestro en París y en Montpellier y más tarde monje cisterciense. En el libro la Naturaleza se aparece en sueños al poeta para curarlo de su *alienatio mentis* (como en la *Consolatio philosophiae* de Boecio) y se lamenta de los vicios humanos, en especial de la sodomía, contra la que lanza un anatema Genius, quien fue llamado en auxilio por las Virtudes. Retomará y traducirá esta obra en más de 500 versos Jean de Meung (*ca.* 1240-*ca.* 1305), en la segunda parte del *Roman de la rose*. También el *Parlament of Foules* de Chaucer

(1340/1345-1400) recibirá influencia del libro, lo que confirma la estrecha interconexión entre las literaturas medievales en diversas lenguas.

Otro poema de Alan se titula *Anticlaudianus* porque pretende contraponerse al *In Rufinum,* en el que el poeta de la Antigüedad tardía Claudiano (?-404/408) había dado un retrato del malvado perfecto. Alan, en respuesta, describe la creación divina, mediante la Naturaleza y las Virtudes, de un hombre perfecto, el *iuvenis* ("joven"), contra quien hacen la guerra las fuerzas infernales. Este joven se identifica, por algunas de sus características, con el gentilhombre cortés perfecto. Después de una descripción del palacio de la Naturaleza y su lamento por la decadencia de la humanidad, ésta decide forjar un individuo virtuoso con el auxilio de la Prudencia *(Phronesis)* y la Razón. Para presentar el proyecto a Dios, las siete Artes Liberales construyen un carro, arreglado por Concordia, sobre el cual Razón y Prudencia suben a los cielos hasta llegar al círculo vertiginoso de las estrellas fijas. Allí se encuentran con Teología, que guía a Prudencia al Empíreo, lugar donde se hallaba la Fe. Antes de llegar, Prudencia cae en una especie de coma. Cuando se despierta, puede contemplar en un espejo los Misterios del cristianismo y los arquetipos de la realidad, presentes en la mente divina. Al final obtiene de Dios la ascensión y regresa al palacio de la Naturaleza, quien comienza a modelar al *iuvenis.* Las Virtudes, las Artes y la Nobleza (hija de Fortuna) compiten para conferir a éste sus dones. Cuando el ser perfecto es creado, los Vicios intentan combatirlo. Tras el enfrentamiento regresa a la tierra la Edad de Oro, triunfo de la Razón. Este esquema narrativo volverá a aparecer en otras obras maestras de la cultura occidental, como el *Roman de la rose,* la *Divina comedia* y el *Fausto* de Goethe (1749-1832).

El hombre perfecto de Alan de Lille

La alegoría también aparece en los poemas bíblicos de carácter exegético (como técnica de exégesis, de Arator a Pedro Riga) o en los de carácter narrativo (como instrumento de personificación, por ejemplo en Eupolemius); también se usa en el género bucólico, que retoman Dante (1265-1321), Petrarca (1304-1374) y Boccaccio (1313-1375). En ese periodo es un modo de expresión constante y transversal de la poesía latina medieval y luego romance, hasta llegar a la teorización que hace Dante, quien, en la *Epístola a Cangrande,* la presenta como el método interpretativo principal para comprender la polisemia de su poema.

Los ecos en las literaturas romances

En las literaturas romances la escritura de textos didácticos en prosa y en verso pasa por un periodo de enorme crecimiento, en primer lugar debido a las traducciones en vernáculo de textos latinos, luego a una vitalidad autónoma que se sujeta a tres ejes principales: el primero son los tratados de amor de corte ovidiano o cortés (basados, por ejemplo, en el *De amore,* de Andrés

el Capellán), como los *Arts d'amour* de Jacques de Amiens (siglo XIII) y Guiart (?-*ca.* 1316), o la anónima *Clef d'amours;* también los *Livres d'amours,* de Drouart La Vache (siglo XIII), o los *Comments d'amours,* de Richard de Fournival (1201-*ca.* 1260). La cumbre de esta corriente es el *Roman de la rose,* en las versiones de Guillaume de Lorris (siglo XIII) y Jean de Meung, en el que el arte de amar y los procesos de enamoramiento y conquista se transforman definitivamente en narrativa cortés de índole alegórica, es decir, basada, por un lado, en personificaciones de virtudes corteses y defectos contrapuestos a éstas y, por el otro, en escenarios simbólicos, como murallas, jardines, fuentes, castillos, todo ello acompañado por una transmisión enorme de información filosófica, moral y científica a través de las frecuentes digresiones que interrumpen la trama.

Los tres ejes

El segundo eje de literatura alegórica está representado por los manuales de tipo religioso, como *La lumière as lais,* de Pierre de Peckham (?-1293), diálogo teológico en versos, o el *Manuel des péchés,* de William de Waddington (siglo XIII), texto de referencia para la confesión basado en *exempla.* El tercer eje son los textos de tema naturalista, como los bestiarios, colecciones de interpretaciones alegóricas del comportamiento o de la complexión física de animales reales o imaginarios, según el modelo del *Physiologus* griego (siglos II-III), traducido al latín en el siglo IV. El ejemplo en francés más importante es el *Bestiaire* en verso de Philippe de Thaon, escrito en torno a 1121. Guillaume le Clerc (siglo XIII) escribe un *Bestiaire devin* de cariz espiritual, en el que la exégesis alegórica forma pequeños sermones. No obstante, el experimento más innovador es el cruce de este esquema con los contenidos del arte de amar, llevado a cabo magistralmente en el *Bestiaire d'amours* de Richard de Fournival, en prosa, con 56 animales, descritos todos dentro de una compleja súplica del amado a la mujer que lo ignora.

Los manuales religiosos

En la literatura provenzal el género didáctico tenía un nombre específico, *ensenhamen* ("enseñanza"), que se refiere a composiciones, habitualmente en parejas de senarios, que describen las reglas del amor cortés, dedicadas a algunos personajes (como el caballero y la damisela), o bien extendidas con criterios morales, como en las *Razos es e mezura,* de Arnaut de Mareuil (*fl.* finales del siglo XII). Las *Razos de trovar,* de Raimon Vidal (siglo XIII), son arte poética en verso. Pese a su nombre, el *Breviari d'amors,* de Matfre Ermengau (siglo XIII), por su parte, es una enciclopedia teológica en 35 000 octosílabos, estructurada a manera de árbol. En España se desarrollan géneros análogos; por ejemplo, en verso existen unos *Proverbios morales* (1355-1360), del rabino Sem Tob ibn Ardutiel ben Isaac (*ca.* 1290-*ca.* 1369, conocido también como Santob de Carrión). En Italia, antes de la *Divina comedia* dantesca, considerada la culminación de la poesía alegórica medieval, Brunetto Latini (*post* 1220-1294) compone un *Tesoretto* en septenarios de rima gemela. En éste el protagonista se aventura en una *selva diversa,* donde se encuentra con las personificaciones de Naturaleza y Virtud, que, como en los modelos latinos

y franceses, le explican la estructura del mundo y le enseñan las dotes de la cortesía. Por otra parte, pertenecen a la corriente de poesía bíblica el poema de Bonvesin de la Riva (*ca.* 1240-*ca.* 1315): *Libro delle Tre Scritture* (*ca.* 1279); los dos de Giacomino de Verona (siglo XIII), *De Ierusalem celesti* y *De Babilonia civitate infernali,* así como el *Splanamento de li proverbi de Salamon,* del cremonés Gerardo de Patecchio. Para el uso de la alegoría en los poemas que tienen por tema los animales, mencionamos el *Ysengrimus,* en latín; el *Roman de Renart;* el romance en versos *Roman des ailes*, de Raoul de Houdenc (siglo XIII), y el *Tournoiment* de Huon de Méry (siglo XIII), todos ellos claramente en francés. Es importante recordar que las técnicas de interpretación bíblica se aplican sin diferencias sustanciales a los contenidos de tipo profano o caballeresco en cada una de las infinitas ramificaciones de esta progresiva alegorización de la literatura de los siglos XII y XIII. Para ejemplo, citamos la *Queste del saint Graal,* en el que el autor diferencia el sentido literal *(semblance)* del alegórico *(senefiance)* y estructura la historia según la relación entre tres niveles temporales: bíblico, actual y profético.

Poesía bíblica

Véase también

Literatura y teatro "La nueva literatura de lo maravilloso", p. 418; "La poesía religiosa", p. 423; "Visiones del más allá", p. 443.

EPISTOLARIOS DE AMOR

FRANCESCO STELLA

En el siglo XII el amor terrenal regresa a ser un tema literario: se escriben grandes comentarios al Cantar de los Cantares, los monjes cistercienses elaboran la primera teología del amor, los maestros de retórica comienzan a definir y enseñar las formas de componer una carta de amor y, en la poesía latina y provenzal, se implanta una temática erótica.

EL PRECEDENTE DE LOS *CARMINA RATISPONENSIA*

La carta de amor es un tipo de literatura y, a la vez, de documentación histórica que la Antigüedad no nos heredó de ninguna forma; la Alta Edad Media tampoco la registra, salvo en muy escasos casos, como el de la pareja de religiosos Bonifacio y Leoba (siglo VIII) o los intercambios poéticos entre Venancio Fortunato y la reina Radegunda con su hija Inés (siglo VI). Después del año 1100 este género literario experimenta una proliferación, pues aparecen

muchos textos de diversas estructuras y niveles entre dos personajes, reales o al menos presentados como tales, relacionados por un vínculo amoroso. Un primer caso podrían ser los 50 *Carmina Ratisponensia,* enigmáticos y un poco torpes mensajes de amor en verso, de tono erudito o jocoso, que intercambian un maestro y sus alumnas probablemente en la escuela capitular de Regensburg (Ratisbona) a inicios del siglo XII o, según algunos expertos (como Peter Dronke), del XI. En cualquier caso, representan el posible resultado de un ejercicio literario.

Abelardo y Eloísa

A inicios del siglo se da el caso más antiguo y más importante de este género, cuando Pedro Abelardo (1079-1142), brillante profesor de teología en la escuela de Santa Genoveva en París, se enamora de su alumna Eloísa (*ca.* 1100-1164), hermosa y además culta sobrina de Fulberto, un canónigo de la catedral. Abelardo le escribe canciones de amor que luego se volverán famosas en la ciudad. Su relación se hace muy intensa, pero el tío y tutor de Eloísa descubre el amorío y expulsa a Abelardo de su casa, donde éste se hospedaba. La situación se agrava cuando, fruto de la pasión, nace un bebé; Eloísa debe huir a Le Pallet, a casa de la familia de Abelardo. Éste, por su parte, comunica a Fulberto la inminencia de la boda, que debía mantenerse en secreto. Eloísa no está de acuerdo porque no quiere dañar la carrera de Abelardo y su propia reputación. A pesar de ello, la boda tiene lugar, pero pronto la noticia se difunde, de modo que Abelardo debe esconder a su esposa en el convento de Argenteuil, donde ella había estudiado. Para entonces, la familia de Fulberto, quien se creía traicionado, decide tomar venganza contra Abelardo: consiguen entrar en casa de éste por la noche y en el acto lo castran. Las autoridades castigan a Fulberto y a los otros culpables, pero de cualquier modo los amantes deben separarse: él regresa a su vida de maestro; ella es expulsada de Argenteuil, pero funda su propio convento, el Paracleto, en un páramo de la Champaña, donde Abelardo tenía un eremitorio.

Un castigo cruel

La distancia los motiva a escribirse cartas: Abelardo cuenta a un supuesto amigo en una "epístola consolatoria", titulada *Historia calamitatum,* los pormenores de este amor dramático y de toda su vida; Eloísa responde con una bellísima carta en la que analiza la pasión que ambos sintieron y su amor desinteresado y, además, le recrimina por ser frío con ella. Abelardo le responde, pero intenta mantener la relación en un plano espiritual de enseñanza y consejos para la constitución del convento femenino, a pesar de que ella conserva un vivo recuerdo de su experiencia: constantemente expresa incomodidad e indignación, pero también una profunda conciencia de su propia autonomía ética y del problema teológico de la injusticia. El corpus de estas cartas, de alto nivel literario e intelectual, quizá redactado como un único archivo en el monasterio del Paracleto, con probabilidad no refleja el estado

original de los escritos, sino una versión retocada para fines literarios y celebrativos. Esto ha sido motivo suficiente para hacer dudar a los filólogos sobre la verdadera autoría de las cartas. Hoy en día la opinión prevalente es que son auténticas por lo menos en parte, tal como lo creía la propia Edad Media, que pocos años después de los sucesos ya relataba en francés la historia de este amor, en el *Roman de la rose* de Jean de Meung (*ca.* 1240-*ca.* 1305), hasta que se volvió uno de los mitos románticos de toda la Edad Media, en poemas, música y pinturas de Villon, Pope, Rousseau, Voltaire, Wieland, Büchner, Lamartine, Twain, Dalí y muchos otros más.

Las *Epistolae duorum amantium*

Algunos estudiosos atribuyeron a Abelardo y Eloísa un epistolario descubierto en 1974 en un manuscrito de Troyes del siglo XV. Se trata del epistolario de amor más grande de toda la historia antigua: 113 cartas o fragmentos de cartas, en prosa o en verso, entre un *Vir* y una *Mulier,* que firman como V y M. Pese a la discontinuidad entre las cartas, algunas sin respuesta, y a las incoherencias en la narración, la estructura traza en prosa alternada con versos una historia de amor entre dos personas físicamente lejanas, pero que se encuentran ocasionalmente, no sin reclamos, celos, arrebatos y melancolías, separaciones sentimentales cada vez más resignadas e imprevistas reconciliaciones. Hay pocas indicaciones geográficas o contextuales, con la excepción de unas pocas referencias a Francia, en un ámbito urbano, y a la profesión de él, un maestro *iuvenis* ilustre y envidiado, y de ella, jovencísima estudiante conocida por su cultura. Quien transcribió las cartas, un monje cisterciense de Clairvaux, quizá las halló en el Paracleto y decidió copiar las partes que interesaban para ejemplificar el arte epistolar. La colección, con el título *Ex epistolis duorum amantium,* no se sabe si original o copia, se encuentra en un manuscrito que también contiene extractos de otras colecciones de cartas, todas auténticas. Estas epístolas se descubrieron y publicaron en 1974, dudosamente atribuidas a los dos amantes parisinos. La edición, sin embargo, quedó en el olvido por casi 25 años, hasta que una traducción inglesa consiguió llamar la atención y suscitar una polémica en la que aún hoy participan especialistas europeos, estadunidenses y australianos.

Descubrimientos recientes

Las cartas de amor en los manuales de retórica

Uno de los temas que Abelardo y Eloísa discuten en las cartas 3 y 4 es la correcta forma de escribir el membrete y el saludo inicial de una carta, según las reglas de la epistolografía. Precisamente en esa época comenzaban a circular

manuales retóricos sobre la composición de cartas, pero sólo será en el siglo XII cuando estos manuales incluyan una parte especial para las cartas de amor. Los primeros ejemplos son Bernardo de Bolonia y Guido de Arezzo, a mitad del siglo. Algunas décadas más tarde Bernardo de Meung escribe un verdadero catálogo extremadamente animado y analítico —y aún parcialmente inédito— de situaciones eróticas, pues éstas van desde la bigamia hasta los monjes que frecuentan prostitutas, pasando por casos de mujeres violadas por caballeros o sacerdotes, o abandonadas por el marido, o privadas del consuelo conyugal; narra también los amores de la familia real con miembros de familias enemigas, sin olvidar algunas cartas de una correspondencia entre dos simples enamorados. La intención de estas epístolas, auténticas o escritas como ejercicio, es servir de modelo para quien se encuentre en condiciones análogas y sienta la necesidad de escribir al respecto.

Modelos de epistolario erótico

Muy similar parece ser la antología de cartas encontradas en el monasterio bávaro de Tegernsee, compilada entre 1160 y 1186 y contenida en un manuscrito que inicia con tratados de retórica, seguidos por las 306 cartas, históricas o ficticias. Una decena de éstas se publicaron hace poco, todas de temática amorosa: lamentos de una mujer a un hombre, por estar separada físicamente de él, por haber sido abandonada; intercambios entre un maestro y una alumna, en los que ella responde con un no a las propuestas de él, quien, en respuesta, se lamenta lastimosamente; o bien, cartas de una mujer a otra: una de ellas, en prosa rimada, está dirigida de una cierta B a una amiga G, a quien la primera comunica su tristeza por estar separadas y le asegura una exclusividad en el cariño; concluye la carta con una súplica a Dios para que no la deje morir sin ver de nuevo a la amiga. En general, estas epístolas dan la impresión de ser modelos para diversas situaciones, todas probablemente reales o atribuibles al *conventus iuvencularum* ("convento de jovencitas") mencionado en una de ellas, circunstancia análoga a la que da origen a los *Carmina Ratisponensia.*

El momento de mayor formalización de la epistolografía de amor es la *Rota Veneris,* que escribió con toda probabilidad hacia 1194 el maestro de la universidad de Bolonia Boncompagno de Signa (*ca.* 1170-*ca.* 1250). Se trata de una historia en la que se insertan algunos modelos de carta sobre Venus, diosa que se le aparece al autor y es profesora en una escuela de amor. En esta obra, se adopta como justificación el Cantar de los Cantares para dar un espacio en la literatura al amor carnal, en virtud de la posibilidad, hasta en ese entonces poco aprovechada, de interpretarlo literalmente. En el tratado, Boncompagno analiza las diversas formas de saludo, *narratio* y *captatio benevolentiae,* así como diversos modelos de carta, con comentarios salaces sobre la psicología de las mujeres, incluidas las monjas, y de los enamorados de toda condición, edad y clase social.

La Rota Veneris

Mensajes de amor

A las cartas reales, modélicas o imaginarias en prosa se pueden añadir las versiones poéticas, de las que la Edad Media nos ha dejado pocos ejemplos dignos, construidas según el modelo de las *Cartas de las heroínas* ovidianas. Las más bellas son las que se mandan mutuamente el poeta Balderico de Bourgueil (1046-1130), luego obispo de Dol, y Constanza, quizá monja en Ronceray. En ellas hay refinados juegos psicológicos y propuestas realistas sobre la idea de una relación epistolar como sustituto de la relación amorosa física. En este caso, algunos estudiosos han sospechado que el intercambio, de sólo dos cartas muy largas, es en realidad obra de un solo autor, el poeta. Otro testimonio de este tipo es el ciclo de mensajes de amor entre Marbodio de Rennes (1035-1123) y sus alumnas amigas, recuperados en 1950 por Walter Bulst. Estas cartas representan el punto de contacto entre la carta de amor en prosa y el poema amoroso que se envían dos amantes separados, modelo de enorme influencia para la poesía del Dolce Stil Nuovo y la corriente que fundará Petrarca.

Véase también
Filosofía "Pedro Abelardo", p. 264.
Literatura y teatro "La retórica en la universidad", p. 401; "La lírica", p. 512.

Las cortes, las ciudades y las naciones: hacia las literaturas europeas

GÉNEROS DE LA LITERATURA LATINA MEDIEVAL: LA FÁBULA Y LA SÁTIRA

ROBERTO GAMBERINI

La fábula y la sátira, que tienen su origen en la literatura clásica, en la Edad Media encuentran formas propias, nuevas fuentes de inspiración y un campo de acción más vasto y diversificado que el original. Esta evolución lleva a la creación de un nuevo género, la épica animal, que reúne en sí el apólogo moralizante (con los animales como protagonistas), la poesía satírica (con su intento por crear polémica) y la épica (con su estructura narrativa).

LA FÁBULA

La fabulística latina de la Edad Media es un género de gran coherencia gracias a la limpidez de los modelos de referencia y a la concisión de los mensajes que transmite. Sin llegar nunca a trastornar las características fundamentales de esta categoría literaria, los autores se mueven dentro de ella con extremada libertad en la composición y, muchas veces, con gran originalidad. Continúa fija la intención educativa de los textos, que, como en la Antigüedad, estaban destinados principalmente a la lectura en las escuelas. Tampoco cambia su configuración exterior: un relato breve caracterizado por una línea narrativa de increíble simpleza y por una moraleja final. Pese a ello, el género experimenta innumerables variantes que se desarrollan según tres vías principales, dos de las cuales tienen origen en la obra de Esopo (siglos VI/V a.C.): la primera pasa por la latinización de Fedro (*ca.* 15 a.C.-*ca.* 50 d.C.); la segunda, por la versificación de Babrio (siglo II) y la traducción de Aviano (siglos IV/V); la tercera nace de la colección india *Panchatantra*.

LAS FÁBULAS DE FEDRO

Las fábulas que llegan a la Edad Media latina a través de la versión de Fedro se hacen populares gracias a las colecciones de la Antigüedad tardía de la

Alta Edad Media. La principal de éstas es el *Romulus,* que consiste en una versión en prosa, enriquecida con textos provenientes de los *Hermeneumata pseudo-Dositheana* y de otras fuentes. Se conocen al menos tres redacciones distintas de esta obra: la *Recensio Wissenburgensis,* la *Recensio Gallicana* y la *Recensio vetus* o *vulgaris.* De éstas abrevaron numerosos autores, que luego reelaboraron, incrementaron y contaminaron el material original. Muchos textos son anónimos, como el *Romulus Nilantii* o el *Romulus LBG,* retraducción al latín de las fábulas de Fedro primero traducidas al francés por María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200). Otros son de identificación incierta, como el caso de Gualterio Ánglico, quizá identificable con Gualterio (siglo XII), arzobispo de Palermo, al que se le atribuye una de las colecciones más famosas de la Edad Media: el *Aesopus communis* o *Liber Aesopi,* también llamado *Anonymus Neveleti,* conformado por 58 fábulas versificadas en dísticos elegiacos. Otros autores son personalidades conocidas, como el monje Ademar de Chabannes (989-1034), que escribió 67 fábulas, 10 de las cuales son originales, mientras que todas las demás están tomadas del *Romulus* o de otras antologías, o Egberto de Lieja (*ca.* 970-?), un maestro de escuela que en su manual, *Fecunda ratis,* retoma las fábulas esópicas, a las que añade nuevos relatos de tradición oral y de desarrollo narrativo a partir de proverbios populares.

Autores conocidos y desconocidos

Las fábulas de Aviano

La segunda corriente de la fabulística tiene punto de referencia en la obra de Aviano, quien, entre los siglos IV y V, tradujo en dísticos elegiacos latinos un conjunto de fábulas derivadas mayoritariamente de Babrio. También el texto de Aviano, de amplia difusión manuscrita, pasó por reelaboraciones medievales, si bien de menor éxito que el original. Por ejemplo, el poeta Astensis (siglos XI/XII) reescribió con libertad las fábulas en una recopilación transmitida por tres manuscritos; el inglés Alejandro Neckam (1157-1217), que además de un *Novus Aesopus,* reelaboración de las fábulas de Fedro, escribió un *Novus Avianus,* que se conforma de seis fábulas, conservado en dos códices, y los autores anónimos de los *Apologi Aviani,* del *Antiavianus,* de los *Novi Aviani flores* y de numerosas colecciones contenidas, por lo general, en un único manuscrito.

Las fábulas orientales

Las fábulas orientales alcanzan Europa entre los siglos XII y XIII a través de las traducciones en varias lenguas del *Calila y Dimna,* versión árabe de la antología india *Panchatranta.* En esta última dos chacales (de nombre Calila y

Dimna) relatan una serie de apólogos, los que luego un autor anónimo reunió en un intento por componer un *speculum principis*. En esta tradición entran el *Novus Esopus* de Baldo (siglo XII), escritor de 35 fábulas en hexámetros leoninos, cada una provista de prólogo y epílogo; el *Directorium vitae humanae*, de Juan de Capua (*fl.* 1294-*ca.* 1303), traductor al latín de una versión en hebreo del *Panchatantra*; la obra de Raimundo de Béziers (siglo XIV), dedicada al rey Felipe IV de Francia (1268-1314, rey desde 1285), quien latiniza una versión española y la enriquece con sentencias, citas poéticas, proverbios y breves textos en prosa, y, por último, el anónimo *Minor Fabularius*, que abreva tanto de material oriental como de proverbios de tradición germánica.

Las colecciones de *exempla* y la predicación

Tanto las fábulas de origen docto como las de origen popular encuentran un canal de difusión en la predicación y en las colecciones de *exempla*, como, por ejemplo, en los *Specula* de Vicente de Beauvais (*ca.* 1190-1264), que recogen 29 fábulas, o en el *Tripartitus moralium*, de Conrado de Halberstadt *el Joven* (*fl.* 1342-1355), en el que pueden leerse casi 200 textos. Destacan por su originalidad las *Parabolae* de Odón de Cheriton (siglo XIII), fábulas escritas como instrumento de predicación gracias a una profunda reelaboración de las fuentes y a la redacción de muchos textos nuevos.

La sátira

En la literatura latina medieval la sátira se manifiesta bajo una gran variedad de formas, consecuencia de una pluralidad de intenciones aunada al poco interés por la definición teórica del género. Los modelos clásicos son Horacio (65-8 a.C.), Persio (34-62) y Juvenal (*ca.* 55-*ca.* 130), luego retomados por el espíritu moralizante de los hexamétricos *Sermones* de Sexto Amarcio (siglos XI/XII), quien, ya como diálogo, ya como tratado, pone en la mira los usos y abusos de las cúpulas eclesiásticas y de los poderosos de su tiempo. También de estilo clásico es la menos conocida *Satyra de amicicia*, mientras que sobre la línea de la sátira menipea (mezcla de verso y prosa) se colocan algunas obras más bien raras, como el *Planctus Naturae*, de Alan de Lille (*ca.* 1128-1203). El tono puede ser irónico, burlesco e incluso abiertamente cómico, aunque muchas sátiras, como el *De contemptu mundi*, de Bernardo de Morlas (siglo XII), resultan ser violentas invectivas, muy distantes de la finura de los antiguos maestros. Para los autores satíricos medievales son objeto de crítica el ansia de poder, la avidez, la lujuria y todos los vicios que se manifiestan en las más dispares categorías de personas: monjes, prelados, estudiantes, maestros, reyes, nobles, cortesanos,

Abusos de las cúpulas eclesiásticas

aldeanos y mujeres, víctimas éstas de la misoginia clerical y seglar. Se enfocan en el ambiente eclesiástico la obra de Gilberto (siglos XII-XIII), el *De superfluitate clericorum*; de Egidio de Corbeil (*ca.* 1140-1224), la *Hierapigra ad purgandos prelatos*; de Enrique de Würzburg (siglo XIII), el *De statu curie Romane*, y el anónimo *Speculum prelatorum,* todos ellos textos de buena calidad literaria leídos por un público amplio. Están dirigidos contra los maestros de escuela los poemas de Garnerio de Ruan (siglos X/XI), en los que ataca furiosamente a dos colegas y rivales. Son, por su parte, sátiras políticas el *Rhytmus satiricus,* atribuido a Adalberón de Laon (*ca.* 947-1030), una colérica invectiva en 28 estrofas ambrosianas contra el conde Landerico de Nevers (ssiglos X/XI), y la anónima *Satira in Mettenses,* escrita hacia el final del siglo XI. Son más variados y generales los blancos que ataca el *Architrenius,* de Juan de Hauville (*ca.* 1150-1200), quien en forma de novela de viajes expresa todas sus críticas contra los monasterios, las cortes y las universidades, para luego representar la redención del protagonista en su boda con la Templanza, ceremonia que aplauden la Naturaleza y los filósofos antiguos. También Juan de Garlandia (*ca.* 1195-*ca.* 1172), en el *Morale scolarium,* se lanza contra varios objetivos: las universidades, la vida cotidiana, las reglas de comportamiento, los pobres, los ricos, el emperador y la curia de Roma. Lo mismo se puede decir de otros tres libros: el *Carmen satiricum occulti Erfordensis,* de Nicolás de Bibra (siglo XIII), en el que se ataca a personajes bien identificados; el *Palponista,* de Bernardo von der Geist (siglo XII), un *conflictus* entre el autor y un cortesano acerca de las ventajas que ofrecían la vida de corte y la adulación, y el *Antigameratus,* de Frovino de Cracovia (siglo XIV), quien en 430 hexámetros formula unos preceptos para corregir las malas costumbres del clero, de príncipes, de jueces, de siervos, de esposos, de cocineros, de agricultores y de muchos otros personajes.

Los numerosos objetivos de la sátira

LA ÉPOCA GOLIARDESCA

El género satírico pasa por un exuberante florecimiento y una perfección estilística con la tradición goliardesca, que se desarrolla en las escuelas del siglo XII gracias al *Apocalypsis Goliae* (sátira en forma de visión). Está representado por numerosas obras, muy diversas entre sí, como el *De coniuge non ducenda,* una sátira misógina en forma de visión cómica; el *Discipulus Goliae de grisis monachis,* que ataca con rabia a los representantes de la orden del Císter; la parodia del *Evangelio según san Marcos de plata;* la *Metamorphosis Goliae*, contra los intelectuales, y la *Utar contra vitia,* poema sobre la corrupción de la curia romana, quizás atribuible a uno de los máximos poetas del género: Gautier de Châtillon (*ca.* 1135-?). Son muchos los autores satíricos de la época, pero entre los más importantes destacan Pedro de Blois (*ca.* 1135-*ca.* 1212), Felipe *el Canciller* (*ca.* 1160-1236), Hugo *Primas* de Orleans (*ca.* 1093-*ca.* 1170) y el Archipoeta (1125/1135-*post* 1165).

La épica animal

La épica animal es un género de invención medieval. Surge de una extensión narrativa de las fábulas esópicas, compuesta según la técnica y el estilo de la poesía heroica o de las *Metamorfosis* ovidianas. Un corto circuito entre la fábula y la sátira ya había ocurrido en la sátira sexta de Horacio, que contiene el famoso apólogo del ratón de ciudad y el ratón de campo. La Edad Media hace esto sistemático con una unión entre la intención educativa de la fábula y el carácter moralizante de la sátira. Los textos se construyen como largas alegorías, derivadas de una ampliación o de la combinación de una o más fábulas, sin una moraleja sintética al final ni una clave interpretativa explícita.

Uno de los primeros ejemplos es el breve poema *Aegrum fama fuit,* escrito en el siglo IX, con el tema del león enfermo, tema que luego retoma, en el siglo XI, el *Metrum Leonis* de León de Vercelli (?-1026), una sátira política que combina este motivo narrativo con el del asno en piel de león y el del lobo disfrazado de monje. Este último personaje regresa, en un contexto diferente, en el *De lupo* de Marbodio de Rennes (1035-1123).

Es producto monástico uno de los poemas más significativos y debatidos de la Edad Media latina: la *Ecbasis cuiusdam captivi per tropologiam,* en el que la fábula del león enfermo se inserta en una narración que tiene por protagonista a un monje becerro. Éste huye del establo para gozar por un brevísimo momento de la libertad; luego termina en la cueva de un lobo, de la que será rescatado gracias a los animales del bosque, quienes lo regresarán al establo-monasterio. El lobo de la *Ecbasis* vuelve a aparecer en un poema mucho más largo, el *Ysengrimus,* que en cerca de 3 200 versos relata las batallas entre el lobo Ysengrin y el zorro Renard, el cual vencerá al final tras haber causado al enemigo múltiples tormentos.

El *Speculum stultorum*

La fábula de animales es también el fondo del *Speculum stultorum,* de Nigel Wireker, también conocido como Nigel de Longchamps (*ca.* 1130-*ante* 1200), una sátira que cuenta los infortunios del burro Brunello, que vaga por Europa en busca de una cola más larga, un título universitario y una nueva orden monástica. El infeliz burro termina por perder no sólo la cola sino también las orejas.

Véase también

Literatura y teatro “Poesía latina y poesía goliardesca”, p. 462; “La historiografía”, p. 467; “La poesía épica latina”, p. 470; “La épica en lengua vulgar en Francia y en Europa”, p. 475; “La literatura de viajes”, p. 484; “Las formas del relato

breve", p. 488; "La novela", p. 497; "La lírica", p. 512; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523; "El teatro clásico: recepción y comentario", p. 527.

POESÍA LATINA Y POESÍA GOLIARDESCA

Francesco Stella

En la plena Edad Media la poesía latina atraviesa un proceso de evolución tumultuosa, con frecuencia en contacto con la literatura vernácula. El dístico elegiaco es la forma que se adopta para las "comedias elegiacas", relatos cómicos recitados. Por su parte, la poesía lírica recupera por completo el tema del amor, practicado por los poetas "goliardos", quienes también gustan de la sátira, alimentada ahora con temas de moral y política.

La comedia elegiaca y la estructura dialógica

"Comedia elegiaca" es el término para indicar cerca de 20 obras en dísticos elegiacos que en el pasado se definían como "relatos en versos" y que presentan tramas en cualquier caso asimilables a la comedia romana. El ejemplo más antiguo de este género, fechado en 1080, es el *Ovidius puellarum* (o *De nuntio sagaci*), en 297 versos; pero el "modelo" más seguido es el *Pamphilius,* escrito quizá en Inglaterra hacia 1100 y luego imitado y copiado en el siglo XVI. Ambos cuentan historias de amores contrariados por problemas luego resueltos. Los textos en los que se ve con mayor claridad la naturaleza de la comedia en sentido medieval (es decir, una historia de final feliz con personajes de origen modesto), pero con algún rastro de recitación (no teatral), son el *Geta* y la *Aulularia,* escritos entre 1125 y 1130 por mano de Vital de Blois (siglo XII). En éstos se observan algunas de las características típicas del género, como la temática erótica, la misoginia y los personajes de condición servil. La producción de esta literatura parece más activa en las escuelas de la región del Loira, entre Blois, Vendôme, Orleans y Tours, particularmente sensible al modelo ovidiano, de donde viene el uso del dístico. Vital de Blois añade como fuente al autor romano Plauto (*ca.* 254-184 a.C.), del que se inspira para crear a Geta, modelado según Sosias, personaje de la comedia *Anfitrión.* No obstante, se separa del modelo plautino cuando transforma irónicamente al protagonista Anfitrión en un intelectual que estudia filosofía en Atenas. La parodia de las escuelas filosóficas francesas también es notoria en la *Aulularia,* que pese al título plautino tiene por fuente el *Querolus* de la tardía Antigüedad, en la certeza de haber superado a Plauto.

Estas experimentaciones reciben el favor del público y pasan a formar parte de los programas escolares, lo que suscita una inmediata imitación: también en Blois, Guillermo (siglo XII) escribe *Alda,* en la que se declara inspirado en Menandro (343-291 a.C.); en Orleans, el maestro Arnulfo (siglo XII) compone un *Miles gloriosus,* evidente referencia a Plauto, y una *Lidia,* cuya trama luego será retomada por Boccaccio (1312-1375) en el cuento del peral encantado, y, por último, Mateo de Vendôme (?-*ca.* 1200) escribe un *Milo.* Existen otros ejemplos de comedia, pero son anónimos. El éxito del género es tal que se adopta en otras regiones de Europa: en el sur de Italia están el *De uxore cerdonis (La mujer del zapatero),* de Jacobo de Benevento (siglo XIII), y el *De Paulino et Polla* (1229), de Ricardo de Venosa (siglos XII/XIII). En Inglaterra, en algún punto del reinado de Enrique II (1133-1189, rey desde 1154), entre 1154 y 1189, después del *Pamphilus* se escriben el *Gliscerium et Birria,* el *Baucis et Traso* y el *Babio (El bobo),* todas comedias dominadas, como el *Geta,* por el personaje del siervo astuto y gracioso. Peter Dronke vio en esta corriente una aplicación del principio de discusión de la autoridad (la "fantasía dialógica" de Bajtín), que se manifiesta también en los diálogos de confesión mutua de Pedro Abelardo (1079-1142), en la obra de Everardo de Ypres (siglo XII) y en los diálogos de Adelardo de Bath (*fl.*1090-1146) y Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), así como en los *conflictus* en verso que proliferan en esta época, y que en la literatura vernácula dan origen a los tensones,* los *Wechsel* y los *jeux-partis.*

El círculo del Loira

En la región del Loira florecen los mayores poetas de la época, quienes gracias a la reconquista del modelo ovidiano inauguran una revisión del patrimonio de la poesía cristiana, deseo alimentado por el animado interés que las escuelas de retórica comenzaban a sentir por la poesía. Eso traerá como consecuencia un ambiente perfectamente propicio para la aparición de cancioneros de trovadores. Los poetas encuentran inspiración en la tradición poético-musical latina, ya experimentada en el sur de Francia, en la escuela de San Marcial de Limoges; en el centro del país, con el círculo poético y filosófico de Chartres, y en el norte, en la poesía de Fulcoyo de Beauvais (siglo XI), capaz de componer epístolas desinhibidas sobre las perversiones sexuales de los clérigos y poemas bíblicos de complicado contenido espiritual. Esta duplicidad es característica del periodo, entre el renacimiento del clasicismo riguroso en el ambiente eclesiástico habituado al relajamiento de la corte otoniana y la reacción rigorista de la reforma gregoriana, y es perceptible en la producción de los poetas principales de ese tiempo.

Entre clasicismo y reforma

* Género de origen provenzal, en el que dos o más poetas sostienen una controversia, generalmente sobre el amor. [T.]

Por ejemplo, Marbodio (1035-1123), obispo de Rennes, nacido en Angers, enseña por largos años en las escuelas de Anjou; nos dejó el *De ornamentis verborum (El embellecimiento de las palabras),* primer manual de estilística y poética, y el *Liber lapidarium,* sobre las virtudes de las piedras preciosas, además de una colección de versos de amor a sus amigas y alumnas de la abadía de Ronceray. Más tarde, cuando es nombrado obispo de Rennes, en Bretaña, lugar en el que muere en 1123, se dedica a temas bíblicos, teológicos y morales, como demuestra el *Liber decem capitulorum.*

Es similar el camino que recorrió Balderico de Bourgueil (1046-1130), nacido en Meung-sur-Loire. Estudia en Angers, compañero de Marbodio; luego se hace abad de San Pedro de Bourgueil y de allí obispo de Dol, sede de la que es removido y reinstalado después. Balderico relata sus viajes a Roma y a Inglaterra en el *Itinerarium;* también redacta una famosa historia de las cruzadas *(Historia Hierosolymitana).* Ante todo, es un poeta de refinadísimo talento: nos dejó en un códice autógrafo 256 textos, entre *planctus,* himnos, epitafios, algunos para Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066); epístolas ficticias, sobre el modelo de las *Heroínas* ovidianas, y cartas reales a amigos, amigas y amantes, entre quienes están la monja Muriel, la amada Constanza, la malvada Beatriz, la maestra Emma y la condesa Adela de Blois.

La poesía del obispo Balderico

La tercera "joya" del Loira es Hildeberto (1056-1133), nacido en Lavardin (cerca de Vendôme) y educado en Le Mans, lugar del que se hace obispo en 1096 y hasta 1225, cuando es transferido a Tours, donde muere en 1133. Autor de hagiografías, como la exitosa *Vita beate Marie Egiptiace,* así como de tratados morales, como el dialógico *Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae,* es sobre todo famoso como poeta, también él oscilante entre una producción más bien erótica y cortés y una interesada por temas bíblicos y morales. Ejemplo de ello son una bella elegía "en espejo" (pagano-cristiano) sobre el significado histórico de las ruinas de la Roma pagana y una paráfrasis de algunos episodios de las Sagradas Escrituras. Por largo tiempo es considerado a tal punto un modelo para la epistolografía (escribió más de 100 cartas, enviadas a destinatarios ilustres o monjes en crisis) y para la poesía, que Juan de Salisbury (1110-1180) lo ve como un "clásico" y otros muchos autores lo imitan en el siglo siguiente, causando que más tarde se creara un corpus de epígrafes falsos (es decir, atribuidos a él, pero con toda probabilidad de otras manos) que aún hoy impide reconstruir con seguridad su obra auténtica.

Hildeberto entre los clásicos

Las colecciones de poesía lírica y goliardesca

En el siglo XII se registra una suerte de ósmosis continua entre las formas de la poesía latina (profana y sacra, como sucede en las escuelas de San Marcial,

San Víctor y Notre Dame) y las formas de la naciente poesía francesa y alemana. Un ejemplo clásico es la similitud entre secuencia y *planctus*, por una parte, y *lay liriques* y *descorts*, por la otra; también hay una estrecha contigüidad entre lírica religiosa y lírica personal, atestiguada por personajes como Gautier de Châtillon (*ca.* 1135-?) y Pedro de Blois (*ca.* 1135-*ca.* 1212), ambos autores de poesías sacras y profanas presentes en los cancioneros litúrgicos de Notre Dame. Un caso de importancia es el cancionero intitulado *Carmina Cantabrigiensia*, llamado así por hallarse únicamente en un códice de Cambridge (University Library Gg.5.35), pero escrito con toda probabilidad en la zona del Rin. "La única antología latina del periodo que va de los carolingios hasta el siglo XI que haya sobrevivido" (Ziolkowski) es la primera también en contener poesía profana: allí están breves relatos cómicos, composiciones eróticas (entre las que está el célebre *O admirabile Veneris idolum*), invitaciones a la poesía *(Cordas tange)* y poesías escolásticas, recopiladas de libros diversos usados para el entretenimiento musical.

Lírica religiosa y lírica personal

Los *Carmina Burana*

Tendrá impacto aún mayor en la cultura europea moderna la colección denominada *Carmina Burana*, proveniente de la abadía benedictina de Benediktbeuren, en Baviera, y hoy conservada en la Staatsbibliothek de Múnich (lat. 4660). Redactada tal vez en Tirol a inicios del siglo XIII, contiene 315 textos en latín y en alemán, algunos acompañados de música, compuesta entre el siglo XII e inicios del XIII. Están habitualmente divididos entre poemas satíricos y morales, en general contra los vicios, como la avidez y la envidia, o contra la corrupción del clero y de la curia; cantos de amor y *carmina potatoria* ("cantos de borrachera"); dos dramas religiosos dedicados a la Navidad y otros textos añadidos. La variedad de los temas es más amplia, pues comprende también lamentaciones sobre la condición de los estudiantes y parodias, como el *Evangelio según san Marcos de plata* y el *planctus* del cisne rostizado, o el famoso tensón entre un clérigo y un caballero por la primacía en el arte de amar. La sección final representa y exalta a los *clerici vagantes*, estudiantes en continuo movimiento entre las ciudades universitarias, así como las condiciones de su ambiente social: vino, juegos, mujeres y la actitud despreocupada y alegre de una juventud consciente de su precariedad. De este tema forma parte, por ejemplo, la canción *In taberna quando sumus*, que luego se hizo el himno de los goliardos, una clase social y cultural que toma forma precisamente en este periodo. Una parte de la Iglesia veía en los grupos estudiantiles más inquietos —pues para asistir a las universidades debían asumir los votos de las órdenes menores y volverse clérigos— una secta de rebeldes blasfemos e irreverentes, reunidos bajo el nombre del enemigo de Israel, el demoniaco Goliat, mismo

Estudiantes en movimiento

epíteto que luego san Bernardo (1090-1153) puso a Pedro Abelardo. Los goliardos se volvieron el prototipo de intelectual "maldito", quien obtiene una especie de inmunidad moral por su superioridad cultural y una suerte de derecho de transgresión por su talento. Entre 1935 y 1936 el músico Carl Orff (1895-1982) compuso sus imponentes y brillantes *Carmina Burana* más sobre las huellas de esta inspiración que sobre las melodías medievales que provee el códice, descubiertas especialmente en las últimas décadas. Entre los autores de los textos encontramos a algunos de los grandes poetas de la época: Pedro de Blois, tutor en las cortes de Sicilia y de Inglaterra y refinado lírico del amor; Hugo de Orleans (*ca.* 1090-*ca.* 1160), llamado *Primas* (el Primasso del *Decamerón,* 1, 7) por la excelencia magistral del personaje de *bohémien* contestatario que dibuja en sus versos; el Archipoeta (1125/1135-*post* 1165), un clérigo en activo en la corte del arzobispo de Colonia, Reinaldo de Dassel (*ca.* 1160-1236), y de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190), estudiante en Salerno y autor de la *Confessio Goliae,* manifiesto de la ética goliardesca en forma de confesión de sus propios defectos; Felipe, canciller de Notre Dame (*ca.* 1160-1236), autor de algunos de los primeros motetes para el maestro Perotín, y Gautier de Châtillon, nacido en las cercanías de Lille y educado en París, Reims y Bolonia, en activo en la corte de Enrique II de Inglaterra (1133-1189, rey desde 1154) y hostil al papado por haber visto de cerca su corrupción. También autor del poema épico *Alexandreis,* en los *Carmina Burana* Gautier dejó unos famosos himnos de rebelión moral, como el *Utar contra vitia carmine ribelli (Usaré contra los vicios una poesía rebelde).* Quizá murió de lepra después de 1179. Se cree que los *Carmina Burana* contienen también algunos textos de Pedro Abelardo, pero no se ha logrado hacer una atribución segura.

Poesía satírica

Se considera derivada del ambiente goliardesco una corriente de poesía satírica inspirada en la literatura monástica de crítica espiritualista sobre la existencia terrena y en la llamada *satira communis,* o sátira de estatus, que ataca los defectos más visibles de los papeles sociales (monje, clérigo, cura, obispo, juez, noble, mercader, campesino, rey, etc.) y se alimenta de los modelos estilísticos de la sátira romana (Juvenal, Persio, Marcial, pero también sus continuadores medievales). Pertenecen a esta tradición obras como el *Apocalypsis Goliae,* las *Metamorphosis Goliae* y las poesías de los cancioneros, así como las partes satíricas del *De nugis curialium,* de Walter Map (*ca.* 1135-1209/1210), y los poemas con personajes animales que representan precisas clases sociales, como el *Ysengrimus,* de Nivardo de Gante (siglo XII) —en el que el protagonista es un lobo, símbolo del monje-obispo, repetidamente humillado y atormentado por su enemigo Renard, un zorro—. También es de esta corriente el *Speculum stultorum,* de Nigel de Longchamps

El lobo protagonista

(*ca.* 1130-*ante* 1220), en el que la ambición intelectual queda encarnada en un burro, Brunello, que en vano busca una orden monástica inmune a la codicia o una sede universitaria en la que se pueda aprender algo, hasta que la vaca Brunetta le revela lo que en realidad le servirá en el terrible día que llegue el verano: una larga cola para hacerse sombra, limpiarse y espantar a las moscas.

Véase también
Filosofía "Anselmo de Canterbury: pensamiento, lógica y realidad", p. 257; "Pedro Abelardo", p. 264.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "La poesía épica latina", p. 470.

LA HISTORIOGRAFÍA

PIERLUIGI LICCIARDELLO

En la plena Edad Media continúan escribiéndose historias o crónicas universales, a veces restringidas sólo a regiones determinadas. Con la era gregoriana la historiografía eclesiástica se hace polémica. Además de la Iglesia, se multiplican otros centros de poder, capaces de crear una memoria historiográfica: el imperio; las ciudades comunales del centro-norte de Italia; los reinos normandos del sur del mismo país, de Normandía y de Inglaterra, y los reinos cristianos de Tierra Santa.

LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA

En la plena Edad Media continúan escribiéndose historias o crónicas universales, cuya visión, sin embargo, se concentra en áreas restringidas, locales o regionales. El ejemplo más interesante de esta historiografía son las *Historiae* de Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), monje borgoñón. Rodolfo describe los horrores que provocaba la cercanía del año 1000, época de carestías, pestes y herejías que parecen trastornar al mundo. Cuando pasa este miedo descontrolado, la tierra florece, la vida renace y el mundo se cubre de un "blanco manto de iglesias".

Hacia la segunda mitad del siglo XI la Iglesia atraviesa la reforma gregoriana, una crisis que amenaza la tradicional división del poder con la aristocracia lega. En Milán, donde el movimiento de insubordinación popular de la Pataria toma los tintes de una revuelta social contra la aristocracia episcopal, tanto el autor de la *Gesta Archiepiscoporum Mediolanensium,* Arnulfo (?-*post* 1077),

como el de la *Historia Mediolanensis,* Landulfo Senior (siglos XI/XII), son eclesiásticos conservadores, enemigos de los patarinos y detractores de las novedades de la Iglesia de Roma. En Alemania los autores anónimos de los *Annales Augustani* (973-1104) forman parte de las filas de la corte imperial, en guerra contra el papado. Los historiadores, como los otros autores de obras polemistas del periodo, toman postura en favor o en contra de uno de los dos bandos.

En el siglo XII, una vez que pasó el tornado de la reforma y de la querella de las investiduras, surge en los monasterios del centro-sur de Italia una novedad historiográfica digna de tal definición. En Santa María de Farfa, en Sabina; en Montecasino; en San Clemente de Casauria, en los Abruzos; en San Vicente en Volturno, en el Molise; en San Bartolomé de Carpineto, también en los Abruzos, unos monjes archivistas recopilan documentos relacionados con las propiedades de los monasterios, que le dan cohesión a un tejido histórico, ordenado según la sucesión de reyes y emperadores. Surge así la crónica cartularia: una página de historia basada en textos de archivo o, si se quiere, una serie de textos de archivo envueltos en páginas de historia, creada para defender una propiedad reclamada y amenazada por la prepotencia de los señores legos.

La historiografía del imperio, las comunas, los reinos y las cruzadas

En Alemania, el imperio, que apenas salía de la querella de las investiduras, atraviesa una época de crisis hasta la llegada de Federico I *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190). El obispo Otón de Frisinga (*ca.* 1114-1158), tío suyo, dedica al emperador la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus,* una de las obras maestras de la historiografía medieval. Otón echa mano de la herencia de san Agustín, la contraposición entre ciudad de Dios y ciudad del hombre, para leer la historia como una tragedia, como un continuo enfrentamiento entre el Bien y el Mal. En este conflicto el obispo tiene la certeza de que la Iglesia, si se alía con el imperio, podrá conducir la ciudad de Dios hacia la libertad del fin de los tiempos. En Otón se leen las teorías medievales sobre la historia más conocidas: desde la interpretación de las profecías bíblicas sobre los cuatro reinos, pasando por el esquema agustiniano de las edades del mundo, hasta la concepción de la *translatio imperii,* el traslado providencial del poder imperial de este a oeste, de los babilonios a los macedonios, de los romanos a los griegos, para luego pasar a los francos, sus detentores en esa época.

Otón de Frisinga

La obra historiográfica de Otón concluye con una alabanza al imperio, a su providencial presencia en la historia, que sin embargo resulta ser el canto del cisne del concepto del imperio universal, en un mundo en vertiginosa transformación. Nuevas fuerzas políticas en surgimiento confían a la histo-

riografía la tarea de representarlas y legitimar su existencia en el mundo. En el centro-norte de Italia el final del siglo XI trae consigo un despunte de comunas por doquier, que luchan contra el imperio y contra las potencias vecinas para afianzar su propia autonomía. Casi cada ciudad escribe sus anales, documentos en los que se registran los nombres de los cónsules, de las potestades y los principales sucesos civiles, como las victorias en batallas o la construcción de calles, plazas y edificios públicos. Los mejores resultados, desde un punto de vista literario, se alcanzan en este periodo con la historiografía en verso (o épica historiográfica) de Pisa, representada por el *Carmen in victoriam Pisanorum (Poema sobre la victoria de los pisanos)* y el *Liber Maiolichinus (Libro de Mallorca),* en los que las empresas victoriosas de los pisanos contra los musulmanes de Palermo y Mallorca se cantan con tonos clásicos, como si se tratara del triunfo del pueblo heredero de la Roma antigua.

Generalmente el escritor de la historia de la comuna es, en un primer momento, un notario o un canciller que lo hace por voluntad propia: la historiografía nace por un interés individual. Pero cuando el sentido de identidad del organismo comunal alcanza cierto nivel como para constituir una verdadera conciencia cívica, ocurre el pasaje de una elaboración privada a una elaboración pública del texto historiográfico: ésta deviene memoria colectiva, que es dada a conocer entre la muchedumbre y convertida en autoridad. Así sucede en 1152 con los *Annales* del genovés Caffaro (*ca.* 1080-*ca.* 1165): ahora son los cónsules de la comuna quienes promueven la conversión del texto en documento de autoridad, que debe conservarse en el archivo comunal y someterse a actualización con los años.

Hacia la segunda mitad del siglo XI el sur de Italia cae bajo el control de los normandos, que fundan un nuevo reino. También en esta región la historia es compañera de la conquista. La de los normandos se presenta como una épica cruzada contra los sarracenos en las obras de varios historiadores de "corte", como Godofredo *Malaterra,* Guillermo de Apulia y Amado de Montecasino. El cronista más grande de la Italia normanda es Hugo Falcando (siglo XII), cuya visión desesperada y pesimista de la vida se encarna en las figuras —de sabor salustiano— de los nobles corruptos de la corte normanda, a los que en vano se oponen los pocos hombres buenos.

La epopeya normanda

La epopeya normanda no se limita al sur de Italia: el asentamiento en Normandía, la posterior conquista del reino anglosajón que culmina Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066) con la batalla de Hastings de 1066 y la fusión entre anglosajones y normandos son todos acontecimientos que describen numerosos historiadores ingleses del periodo, entre los que se destaca Guillermo de Malmesbury (*ca.* 1090-*ca.* 1143).

El otro gran suceso de la historia que mueve a los historiadores es la conquista de Tierra Santa. El tono es en general muy personal, pues se trata de obras escritas por caballeros y religiosos que participaron en las hazañas o fueron testigos presenciales de los hechos. La obra más famosa de este

género es la *Chronica* de Guillermo de Tiro (*ca.* 1130-1185), perteneciente a la segunda generación de cristianos en Tierra Santa.

Hacia una nueva concepción de la historia

La teología del siglo XII da importantes pasos hacia una nueva concepción de la historia. Exegetas de la Biblia como Ruperto de Deutz (*ca.* 1075-*ca.* 1130), Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141), Anselmo de Havelberg (1099-1158) y Gerhoch de Reichersberg (1093-1169) escrutan el texto sagrado en busca de una analogía entre las épocas antiguas y la suya, de una continuidad y discontinuidad en la historia eclesiástica. Con ellos, la Iglesia adquiere conciencia de su existencia en la historia como un devenir. Nace así la idea de progreso, que ya había anticipado en el siglo VI san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590): la Iglesia crece y se perfecciona con el tiempo, a la vez que ciñe más estrechamente el tesoro de su fe. "En el siglo XII el cristianismo toma conciencia de su devenir histórico. Es un aspecto fundamental que, por sí solo, bastaría para hacer de este siglo un gran siglo" (Marie-Dominique Chenu). De ahí que se multipliquen las periodizaciones y los análisis tipológicos de hechos y personajes; de ahí que surja el concepto de "modernidad", el que hace diferentes de sus predecesores a los teólogos de esta época.

Entre cristianismo e historia

Quien lleva la conciencia del progreso de la historia a una madurez no es un historiador, sino un exegeta teólogo: Joaquín de Fiore (*ca.* 1130-1202). Su teoría de las tres edades supera la teoría tradicional, agustiniana, cuando declara que la humanidad ya entró en la tercera fase, la fase definitiva y apocalíptica, que preanuncia como inminente el Juicio Universal. Por ello, de exegeta que era, Joaquín se hace profeta de una renovación del universo, de una edad del Espíritu después de las eras del Padre y del Hijo, de una edad de libertad espiritual.

Véase también
Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457.

LA POESÍA ÉPICA LATINA

Roberto Gamberini

Los siglos XI y XII producen un número extraordinario de poemas épicos. Todos los géneros de la poesía heroica se practican y aumenta notablemente

la cantidad de obras de grandes dimensiones. Además de la épica panegírica creada en el imperio, prospera el* epos *político nacional y urbano y surge la poesía de las cruzadas. Tampoco faltan los poemas que imitan el estilo clásico ni los que se desarrollan a partir de fuentes folclóricas. Por último, alcanzan gran éxito los* epos *bíblicos, didascálicos y hagiográficos.

Los poemas de los siglos XI y XII

En los siglos XI y XII se da un extraordinario florecimiento de la épica en latín: en este periodo se producen más textos que en toda la Alta Edad Media. Aumenta la extensión de los poemas, que se acercan así al modelo de los grandes poemas clásicos y dejan atrás la estructura del breve canto de victoria que había sido de gran provecho en la época inmediatamente anterior. Se amplía y se diferencia el público, pues ya no está limitado a los miembros de las cortes seglares y eclesiásticas o a los alumnos de las escuelas catedralicias o monásticas, sino que se extiende como consecuencia natural de la influencia mayor que ejercen las universidades en la vida pública.

Federico *Barbarroja* y la dinastía Hohenstaufen

Un protagonista legendario

Las hazañas del emperador Federico I (*ca.* 1125-1190) encontraron a más de un poeta: el anónimo, de origen bergamasco, autor del *Carmen de gestis Federici I imperatoris in Lombardia,* quien describe en 3343 hexámetros las primeras dos campañas de *Barbarroja* en Italia, de 1054 hasta la batalla de Carcano de 1160; el poeta Gunter de París (siglo XII), que en el *Ligurinus* versifica los relatos históricos de Otón de Frisinga (*ca.* 1114-1158) y de Rahewin (siglo XII) y narra los eventos hasta la caída de Crema (1160), y Godofredo de Viterbo (1125-*ca.* 1202), escritor de los *Gesta Federici* sobre las campañas realizadas entre 1155 y 1180 y quizá también autor de los *Gesta Heinrici VI,* en 192 versos rítmicos. También Pedro de Éboli (?-*ca.* 1220) escribe un poema sobre Federico I (los *Gesta Federici*), hoy perdido. En la corte alemana continúa la producción literaria sobre la familia imperial, con el *De rebus Siculis carmen* (o *Liber ad honorem Augusti*), dedicado a Enrique VI (1165-1197, emperador desde 1191), en el que se celebra la victoria del emperador contra Tancredo, conde de Lecce, en la guerra que llegó a su fin en 1194 con la conquista de Sicilia.

Poemas históricos de ámbito europeo

El *Carmen de Hastingae proelio,* atribuido a Guido de Amiens (siglo XI), describe no sólo la batalla de Hastings, sino toda la historia de la invasión de

Inglaterra que realizó Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), hasta llegar a la Navidad de 1066. En Alemania los tres libros del *Carmen de bello Saxonico* narran la guerra de los años 1073-1075 entre Enrique IV (1050-1106, emperador a partir de 1084) y los sajones. Por invitación del papa Urbano II (*ca.* 1035-1099, sumo pontífice desde 1088), Guillermo de Apulia (siglos XI/XII) compone los *Gesta Roberti Wiscardi,* en los que celebra la vida, empresas y muerte del duque normando Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085). En el *Karolinus* (escrito entre 1195 y 1196), Egidio de París (*ca.* 1160-*ante* 1224) retoma la historia de Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir de 800) para presentarla como ejemplo de vida al príncipe Luis, hijo de Felipe II Augusto (1165-1223, rey desde 1180), que más tarde será coronado como Luis VIII de Francia (1187-1226, rey a partir de 1223). Esteban de Ruan (siglo XII) escribe el *Draco Normannicus,* que en tres libros y cerca de 2 200 dísticos elegiacos narra las batallas de Enrique II de Inglaterra (1133-1189, rey ya en 1154) contra los normandos, de 1154 a la Paz de Poissy de 1169; entre sus numerosos *excursus* son dignos de mención las alabanzas a la ciudad de Ruan, la historia de los normandos hasta el siglo XI, la historia más antigua del pueblo franco y un recuento del breve cisma de la Iglesia entre los años 1159 y 1168.

EPOS DE CRUZADA

Los poemas que tienen por tema las cruzadas resultan ser un espinoso problema filológico, ya que las atribuciones son inciertas y existen contaminciones entre diversas fuentes. Sabemos que de la *Historia Hierosolimitana* en prosa de Roberto (siglo XII), monje de San Remigio de Reims, sobre la primera Cruzada, derivan al menos tres reelaboraciones poéticas: la versificación de Metelo de Tegernsee (siglo XII), quien describe los antecedentes diplomáticos y políticos, el embarque y el viaje de los cruzados, y los asedios y batallas hasta la toma de Jerusalén; el *Solimarius* de Gunter de París (autor del *Ligurinus*), redactado en un estilo poético original y conservado sólo en parte, y la *Historia gestorum viae nostri temporis Hierosolimitanae,* de Egidio de París (?-1142), que inicia con el asedio de Nicea y cierra, en el sexto libro, con la aclamación de Godofredo de Bouillon (1061-1100) como príncipe de Jerusalén. De la narración oral de uno de los protagonistas de la primera Cruzada, Tancredo de Altavilla (?-1112), deriva, a su vez, la *Gesta Tancredi,* de Rodolfo

La Gesta *de Tancredo*

de Caen (*ca.* 1080-*ca.* 1130), poeta que formaba parte del séquito del cruzado y por lo tanto fue espectador de las batallas. Esta obra, que describe los hechos hasta 1105, es un prosímetro de corte boeciano, de un estilo épico que imita a los clásicos y es retóricamente muy elaborado. Sobre la conquista de Antioquía de 1098, es de mencionar la *Antiochieis* (o *Bellum Antiochienum),* de José de Exeter (?-*ca.* 1193). El anónimo *Rithmus de*

expeditione Ierosolimitana relata la tercera Cruzada, poema antes atribuido a Aimaro *el Monje* (?-1202), compuesto en 224 estrofas sobre el asedio y la conquista de Acre.

Epos urbanos

Con el aumento de la autonomía de las ciudades se multiplican las celebraciones heroicas de su historia, tanto reciente como antigua. Entre tales obras, mencionamos el *Carmen in victoria Pisanorum* y el *Liber Maiolichinus,* acerca de las guerras entre la República de Pisa y los sarracenos; el *Liber Cumanus*, en el que un poeta anónimo de Como cuenta con fidelidad histórica y con ánimo dolorosamente conmovido la derrota de su ciudad en la guerra contra Milán de los años 1118-1127; el *Liber Pergaminus,* obra de Moisés de Bérgamo (*ca.* 1100-*ca.* 1157), en el que se exponen los orígenes legendarios y la historia antigua de dicha ciudad, supuestamente fundada por el condotiero galo Breno (siglos V/IV a.C.); el breve *Poemetto piacentino,* que celebra la victoria pisana en la guerra de 1187 contra Parma, y el narrativamente eficaz y dramáticamente apasionado *Ritmo sobre la batalla de Rudiano* (también llamada "de Malamorte"), en la que los ciudadanos de Brescia derrotaron en 1191 a una liga de 13 comunas lideradas por Bérgamo y Cremona.

Epos de tema mitológico y legendario

En el siglo XII se recupera la mitología clásica. Simón Aurea Capra (siglo XII) escribe una *Ylias* en dos partes: la primera, sobre la guerra de Troya; la segunda, acerca de la historia de Eneas. Poco después José de Exeter escribe la *Frigii Daretis Ylias,* reelaboración versificada del *De excidio Troiae historia,* de Dares Frigio. En el mismo periodo se pone en versos latinos la leyenda irlandesa de la *Navigatio sancti Brandani,* que narra las aventuras de Brandano (siglo VI) y 17 compañeros suyos del monasterio de Clonfert, de viaje hacia una isla paradisiaca en medio del Atlántico. Esta obra es quizá atribuible a Gautier de Châtillon (*ca.* 1135-?), autor de uno de los poemas épicos más refinados de la época, el *Alexandreis,* que en 10 libros retoma la historia de Alejandro Magno (356-323 a.C.) que escribiera Curcio Rufo (siglo I), reescrita según el estilo de la épica clásica, más algunas ampliaciones y reelaboraciones del material. Por su parte, Godofredo de Monmouth (*ca.* 1100-*ca.* 1155) abreva directamente de las sagas británicas para su *Vita Merlini,* en la que refiere una vieja historia sobre Merlín, profeta y mago que pierde la razón y se refugia en los bosques, donde vive como un salvaje. El autor anónimo del *Ruodlieb,* con probabilidad un monje del convento bávaro de Tegernsee hacia la mitad del siglo XI, es ciertamente uno de los poetas que con mayor eficacia, frescura narrativa e imprevisible originalidad emplea los temas y motivos de

la tradición folclórica. Este poema, el primero de los romances épico-caballerescos de la Edad Media, tiene como protagonista a un héroe cortés, llamado Ruodlieb, modelo de caballero cristiano que, para huir de las *faidas** que lo amenazan, debe dejar su patria y pedir asilo al rey de un país lejano. Allí pasa 10 años en exilio como siervo del rey, al que demuestra que es un excelente cazador; luego es comandante del ejército y además embajador. Un buen día un mensajero le entrega dos cartas: una es del señor de su tierra, para anunciarle la muerte de sus enemigos y solicitar su regreso; la otra, de la madre, ya anciana y en precarias condiciones. Ruodlieb pide permiso para partir; el rey accede y además le ofrece como presente 12 enseñanzas que le serán útiles en el viaje de regreso. El caballero inicia sus aventuras de camino a casa, en el que se encontrará con muchos personajes, como a un hombre pelirrojo manchado por un homicidio; a su propio sobrino, al que debe separar de una prostituta, y a una mujer y su bellísima hija, que luego se casará con el sobrino de Ruodlieb. Cuando éste llega a casa de la madre, encuentra allí un regalo que el rey le había enviado como sorpresa. La madre del héroe desea verlo casado, pero la búsqueda de una consorte no termina bien, pues le encuentra a una mujer de falsa virtud. Hacia el final la madre ve el futuro del caballero durante un sueño: habrá una batalla contra unos reyes, de la que él saldrá vencedor. La victoria le permitirá hacerse del tesoro y del reino; además, se casará con la princesa, hija de los vencidos.

La primera novela de caballerías

EPOS BÍBLICOS, DIDASCÁLICOS Y HAGIOGRÁFICOS

El género de la épica bíblica continúa existiendo en el siglo XII, con obras que alcanzan un gran éxito. Para ejemplo, citamos el *Hypognosticon de Veteri et Novo Testamento,* de Lorenzo de Durham (1114-1154), y la *Aurora* de Pedro Riga (siglo XII), poema que, sin embargo, es de contenido didascálico y exegético. Pertenece al género épico-didascálico la *Cosmographia,* de Bernardo Silvestre (siglo XII), que en dos libros explica la creación del universo y del hombre por obra de la naturaleza y del intelecto divino, y el *Anticlaudianus de Antirufino,* de Alan de Lille (*ca.* 1128-1202), compleja alegoría filosófico-teológica. Es de corte decididamente heroico la *Vita Malchi,* de Reinaldo de Canterbury (siglo XI), que transforma en poema épico abundante en batallas y digresiones la obra hagiográfica de san Jerónimo (*ca.* 347-*ca.* 420).

Véase también

Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "La épica en lengua vulgar en Francia y en Europa", p. 475.

* Se trata de guerras entre tribus o poblaciones germánicas realizadas para resolver un conflicto o vengarse de alguna ofensa recibida. [T.]

LA ÉPICA EN LENGUA VULGAR EN FRANCIA Y EN EUROPA

PAOLO RINOLDI

***La épica europea de la Edad Media es un género al mismo tiempo bien definido y susceptible al cambio, rígido en algunas de sus características, pero constantemente abierto a la influencia de las novelas y de los otros géneros literarios. La épica, de conformidad con el espíritu medieval, conjuga un componente germánico (el valor guerrero, la importancia y la autonomía del clan) con una profunda inspiración religiosa (la guerra contra los infieles), elementos de los que se crea un héroe dividido entre las luchas feudales intestinas y los ideales de la* societas christiana.**

ROLANDO EN HASTINGS

Guillermo de Malmesbury (*ca.* 1090-*ca.* 1143) cuenta que, durante la batalla de Hastings (1066), uno de los juglares de Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066) entonaba una *cantilena Rollandi.* No es fácil imaginar qué grado de parentesco tenía con la *Chanson de Roland* esta "cantilena" que, por si fuera poco, si de verdad tenía por objetivo animar a los soldados, resultaba un poco desafinada, pues a orillas del Canal de la Mancha, a diferencia de cuanto ocurre en la *chanson*, la batalla era entre normandos y anglosajones y, por lo tanto, entre ejércitos cristianos. Para nosotros el episodio es símbolo de un canto sobre héroes que realizan hazañas dignas de ser cantadas; de un género literario que siempre mantiene, por lo menos como ficción, sólidos vínculos con la Historia.

Las características de un texto épico, objeto de análisis desde la definición aristotélica de los géneros, están sometidas a continuos cambios (las tradiciones épicas son numerosas y variadas, en cualquier época y latitud), pero permanecen vigentes hasta el día de hoy: en el fondo, decíamos, está la Historia (Carlomagno como Roldán, Guillermo de Orange como el Cid o algunos personajes de *Beowulf,* existieron en la realidad), y es una historia, siempre, de guerra y sangre. El héroe arrojado a la batalla es representante de una comunidad y por ella combate. Pero también combate por la conquista de una ciudad o de un botín, claro, pero tiene siempre por adversario a *Otro-que-no-es-él* (desde este punto de vista, el monstruo de *Beowulf* y los sarracenos de la épica romance se equivalen). El héroe tiene por objetivo la construcción o el fortalecimiento de los ideales de la colectividad. Por consecuencia, siguiendo las huellas que dejó Bajtín (1895-1975)

Épica y novela

en sus inspiradas páginas (si bien demasiado radicales) de *Épica y novela,* es usual contraponer a un personaje épico, estático, privado de introspección y evolución psicológicas (es decir, el héroe *ya* está dado como tal), a un héroe de novela en continuo cambio, y al mismo tiempo distinguir la escritura épica, anónima, "del interior", endógena, de la voz romancesca exógena, irónica y dialógica.

Las nobles hazañas guerreras del héroe y de su clan, las batallas de los paladines de Francia contra los musulmanes de España, los ideales de la caballería, el exceso *(démesure)* de ira o de orgullo y en general todas las características que se vengan en mente están ya en la *Chanson de Roland:* la traición de Gano, el ataque traicionero de la retaguardia en Roncesvalles, la valiente defensa y muerte de Orlando y la venganza de Carlomagno tras oír el sonido del cuerno de guerra, son todos hechos que se quedarán por siglos, con infinitas variaciones, hasta llegar al poema caballeresco italiano del siglo XV. Resulta indispensable este preliminar del poema de Roldán, pero hay que hacer dos precisiones: primero, el tema y el tono de los poemas no siempre son solemnes y trágicos; segundo, el texto épico, siempre en versos, estaba pensado para un tipo de uso que hemos perdido: se "ponía en escena" con la *performance* del juglar, caracterizada por el canto y un acompañamiento musical que contribuye al carácter coral y "afectivo" del poema.

El inicio

Como la historiografía siempre siente gusto por encontrar el origen de las cosas, un paso hacia atrás es necesario también en nuestra exposición. En el caso de la épica, este nudo gordiano continúa aún irresoluto, porque proyecta su sombra más allá de lo que parecerían sus límites normales. En la Edad Media los vínculos con el mundo clásico nunca desaparecieron: la épica latina, especialmente Virgilio (60-19 a.C.) y Estacio (40-96), ha sido siempre objeto de estudio y no falta tampoco una producción de épica latina medieval de buen nivel; pero, para comprender la épica vernácula, la línea directa con la clásica ya no es la más importante. Pese a innegables influencias de tipo culto, es necesario dirigir la mirada a los germanos, como otra gran prueba de su importancia en la construcción de una identidad europea medieval. Ya desde la *Germania* de Tácito (*ca.* 55-117/123) sabemos que los pueblos asentados más allá del Rin creaban textos (que los bardos y aedos componían y transmitían oralmente) vinculados a las hazañas de héroes, a las migraciones de un pueblo, a la conquista de una tierra y de una identidad. Ya que a la épica europea en lengua vulgar la constituyen ante todo —por la abundancia en el corpus y la calidad de los textos— las *chansons de geste* (donde *geste* significa al tiempo el linaje épico y las hazañas heroicas) en lengua de oíl (es decir, en la lengua del norte de Francia, por contraposi-

Huellas germánicas

ción al occitano, del sur), cuyos temas están tomados, en su mayor parte, de los hechos de la época carolingia (cuando los lazos entre francos y germanos eran patentes), instituir una relación entre textos épicos conservados y antiquísimos textos germánicos no conservados se muestra claramente atractivo, pero en realidad resulta una relación confusa en cuanto a modos y formas de transmisión.

Asonancias y disonancias

Sabemos poco de los textos germánicos altomedievales, todo por vía indirecta y gracias a los escasos ejemplos sobrevivientes. Sin embargo, si bien un origen germánico es útil por lo menos en un horizonte cultural para dar debida cuenta de una producción épica en la Galia y en la península ibérica (la épica vernácula en Italia es un fenómeno tardío), es claro que en esta cadena faltan muchos eslabones y que las diferencias son obvias particularmente desde un punto de vista formal; por ejemplo, los *laisses* asonantes romances, de los que hablaremos dentro de poco, contrastan con las estrofas de cuatro versos largos en los textos alemanes y con las estrofas de versos aliterados de longitud variada en la épica anglosajona. ¿Qué ocurrió en el largo silencio que separa los cantos celebratorios de la Alta Edad Media, de los que nos hablan tantos autores, de los primeros cantares conservados? ¿Todos los cantares que poseemos se remontan, con su debida historia de transmisión, a la tradición de encomios alemana? La discusión, ya de por sí ardua por la pérdida de muchos documentos, históricamente se ha contaminado del ambiente romántico de los primeros estudiosos (que llegaron a creer ingenuamente que el género épico era la expresión "natural" y "viva" de un pueblo) y, en un periodo más atento a la excelencia del individuo creador, de algo que hoy llamaríamos política cultural (por la cual, desde 1870 y hasta la primera Guerra Mundial, la *Chanson de Roland,* que ya era una suerte de fetiche textual, no debía tener ningún punto de contacto con la cultura germánica, identificada *tout court* con el odiado enemigo alemán). Entre "tradicionalistas" e "individualistas" se dieron naturales debates acalorados: los primeros subrayaban el carácter justamente "tradicional" y "coral" de los cantares de gesta y sus vínculos con la épica germánica, que también era objeto de subdivisiones (breves y simples relatos, cantilenas más complicadas, etc.); sin embargo, debían hacer frente a un tortuoso vacío documental. Los segundos, capitaneados por Joseph Bédier (1864-1938) con su monumental *Les légendes épiques,* se decantaban por los lazos con la tradición monástica y con el camino a Santiago de Compostela: los cantares son fruto de una colaboración entre juglares y clérigos, actores de una operación cultural que transformaba a los héroes épicos en mártires (eventualmente provistos de una conveniente sepultura en los monasterios a orillas del camino de peregrinaje), a beneficio de los bolsillos tanto de unos como de otros. Esta hipótesis es, sin duda alguna, menos arriesgada y digna de mayor crédito, porque está fundamentada en los textos conservados (que, en la forma que nos han llegado, son de inspiración cristiana en alguna medida y

hacen explícitas menciones de fundaciones religiosas); pero tampoco se halla libre de caminos sin salida cuando se trata de cortar todo lazo con el pasado germánico y, en ocasiones, especialmente con sus continuadores; resulta un tanto miope adherirse con tal terquedad a lo que está efectivamente atestiguado. Por lo demás, emplear el *datum* de los manuscritos no siempre es la panacea para todos los males, ya que la lengua escrita responde a las vicisitudes de la historia: el verbo *declinet* ("recita") con que el misterioso Turoldo cierra la venerada *Chanson de Roland* en la versión del códice Digby, o el *escrivió* ("escribió") que, en el *Cantar de mio Cid,* describe la actividad del no menos misterioso Per Abbat (siglo XIII), ¿qué significan realmente? ¿Indican el simple trabajo de copia, de modo que nos permitan colocar en un escalón anterior el texto de Roldán y del Cid así como los conocemos? ¿O más bien aluden a una actividad de escritura y reelaboración profunda, de tal suerte que nos señalan materiales de formas y dataciones varias, sobre los que no podemos decir absolutamente nada con certeza?

Vínculos con el monacato

Existen otras cuestiones de no poca monta, también ligadas al problema de los orígenes: por ejemplo, el problema de la oralidad/escritura, términos genéricos que indican fases muy diferentes entre sí aunque interconectadas (por lo menos tres: composición, transmisión y ejecución); o bien, la densidad y tipicidad del estilo formular; u otro más, la relación con el estilo y las técnicas de escritura de los vetustos poemas hagiográficos de tipo clerical, como la *Santa Eulalia,* de finales del siglo IX; *Passion* y *S. Léger,* del X; *Boeci, Sancta Fides, Saint Alexis,* del XI. A este propósito, resulta muy interesante encontrar en el mismo manuscrito de la *Santa Eulalia* el *Ludwigslied* alemán, que narra la victoria de Luis III (*ca.* 863-885, rey desde 879) sobre los normandos.

Hoy en día ya nadie contrapone rígidamente la cultura de los clérigos con la espontánea y vulgar que surge de los juglares, misteriosamente ligada a tradiciones populares muy antiguas. No obstante, reconocer las características cultas de la épica (influencia de la Iglesia, orígenes monásticos del decasílabo épico, entre otras) no significa de ninguna manera encadenar a toda costa los cantares de gesta al siglo que los vio nacer, es decir, cancelar un sendero que muchas veces ha llevado a hipótesis exageradas (como la confusión entre tradición legendaria y tradición textual), pero que justamente por ello se requiere de una prudente atención, no de censura.

Al leer un texto épico en lengua de oíl, uno tiene la impresión de encontrarse de frente a un híbrido entre carolingio y Capeto: el relato está muchas veces ambientado en la época de Carlomagno o Luis *el Piadoso* (778-840, rey a partir de 814), o en un pasado más remoto o mítico (como los *Nibelungos* o *Beowulf*); mientras que algunas huellas de costumbres altomedievales se encuentran aquí y allá (e incluso se ha arrojado luz sobre vestigios antiquísimos de origen indoeuropeo, que en la épica parecen ser más claros que en otros géneros). Todo esto a la vez que se respira una atmósfera más bien

reciente, de índole militar: los cantares están impregnados de la ética guerrera de los caballeros (deseo de gloria, proezas de armas, lealtad por los compañeros y por el *dominus*) y se pueden percibir en el fondo las luchas entre poder central y feudalismo de los siglos XI y XII. Sobre esta clase violenta y belicosa, de valores aún un tanto paganos, la Iglesia intenta imponer su guía: las guerras contra los sarracenos muestran una gran influencia de la ideología de las cruzadas.

Las armas y la religión

En nuestros días una postura equilibrada considera las *chansons de geste* y la épica romance (a la que ponemos atención) un producto de los siglos XI y XII en adelante, y en este punto podríamos decidir detenernos. Pero resulta oportuno distinguir las canciones que surgen contemporáneamente a los sucesos históricos (como el ciclo de las cruzadas) de los que retoman el contacto con una realidad de tres siglos atrás, textos en los que se debe explorar la posibilidad de ejercicio de reescritura y de reelaboración de material precedente (a menos que se quiera admitir un sorpresivo interés o una capacidad de anticuario, que la tesis de Bédier no logra siempre explicar). Esto significa subrayar los vínculos con la tradición oral (celtas y germanos tenían un acceso limitado y esporádico a la escritura), que asegura por siglos la supervivencia del material legendario, pero no excluye que los retoques de los siglos XI y XII hayan traído una profunda cristianización del texto y acentuaran el corte culto, así como los procesos de elaboración y transmisión textual eminentemente escritos en detrimento de la composición oral original (como, por ejemplo, el *Roland,* que se caracteriza por una finura de estilo y de construcción que reflejan una "composición" escrita; la tradición manuscrita muestra, en la gran mayoría de los casos, las peculiaridades y los errores de una larga *transmisión* también escrita, sólo en algunos puntos mixta, etcétera).

Oralidad y escritura

De esta larga premisa se deduce, en el plano operativo, la dificultad de separar las "leyendas" épicas (que se reconstruyen con la onomástica y con fuentes varias: históricas, crónicas, latinas y vernáculas; o bien, miniaturas, esculturas, etc.) de los verdaderos *textos* épicos, sin mencionar la complicación para fechar unos y otros. Además, ya que en nuestro caso la distinción entre siglos XII y XIII no es significativa, en las páginas que siguen es de menor daño abarcar una serie de fenómenos (la épica romance en particular) que contienen en su interior elementos de difícil colocación dentro de límites cronológicos fijos, al menos en la forma en que los conocemos hoy.

La épica germánica

En primer lugar, no existe una épica germánica comparable, por cohesión y riqueza, a la producida en lengua de oíl; en segundo, los textos alemanes y anglosajones, poco homogéneos y difíciles de describir, interesan aquí ante

todo por su relación con la épica romance: son textos antiquísimos, o bien fragmentarios y atestiguados en un solo manuscrito (es el caso de la literatura anglosajona más antigua); en cualquier caso, transmitidos en redacciones tardías que experimentaron la influencia de la literatura francesa. Las características fundamentales del género son: el anonimato, el verso (variable), la relación con la historia de los antiguos pueblos germánicos y la escasez de elementos "líricos" o de diálogos. Entre los textos más famosos citamos primero al anglosajón *Beowulf,* de datación controvertida, pero probablemente de inicios del siglo VIII. Este poema sigue el esquema mítico de la lucha contra el monstruo, el *Hildebrandslied* alemán (inicios del siglo IX), que retoma el tema trágico de la lucha entre padre e hijo. Luego, los fragmentos anglosajones del *Waldere* (siglo VIII), que corresponden al *Waltharius* latino medieval y que muestran en acto una dialéctica entre las dos vertientes de la cultura (latín y vernáculo), las que podemos sólo suponer en ocasiones. El *Nibelungenlied,* anclado en la guerra entre burgundios y hunos, nos llegó en una versión fechada a inicios del siglo XIII, de notorios influjos franceses, pero para la que es indispensable proponer un *Ur-Nibelungenlied* anterior.

Mención aparte merece el *Rolandslied,* de datación no segura pero estimable hacia el siglo XII, poema que "traduce" la *Chanson de Roland* mediante el filtro de las características romancescas y de una nueva y profunda inspiración religiosa. Finalmente, es posible reconstruir o identificar al menos un cierto número de textos o fragmentos de índole marcadamente épica y de datación antigua (siglos X/XI) en el *Edda* en nórdico antiguo o en la *Crónica anglosajona.*

LA *CHANSON DE GESTE* EN LENGUA DE OÍL

El conjunto de los cantares de gesta abarca, según los criterios clasificatorios, un número de textos que puede rozar la centena, estructurados no en estrofas fijas sino en *laisses* de longitud variable (y por tanto plásticos y maleables) de decasílabos o alejandrinos, asonantes o consonantes, en los que las fórmulas parecen ser prueba de antigüedad.

Los manuscritos más antiguos pertenecen a la primera mitad del siglo XII, mientras que los ejemplares más tardíos se colocan en la segunda mitad del XV. La composición de los cantares quizá puede remontarse, para los ejemplares más viejos, al siglo XI (con la precisión obvia de que esto vale para los cantares así como los conocemos, en *laisses* asonantes y con esta determinada secuencia de episodios; para un periodo anterior el debate comienza a confundirse con el de los orígenes); en el caso de los más tardíos, al siglo XIV (con alguna incursión en el XV, aunque se trata las más de las veces de reelaboraciones de textos precedentes).

El corpus tiene características fácilmente reconocibles, pero no es monótono. Pese a las largas descripciones de batallas y el constante empleo, incluso

de un cantar a otro, de fórmulas similares y de varios artificios estilísticos que funcionan como marcadores del género (epítetos, diversos tipos de estribillos de una *laisse* a otra, *laisses* parecidas con focalización progresiva, anticipaciones y otros trucos típicos del narrador omnisciente, estructura paratáctica, entre otros), con los siglos la épica se expande hasta entrar en contacto con los géneros narrativos en oíl, la novela en particular, como demuestra un análisis no sólo de los temas que se van introduciendo (amor, magia), sino también de las técnicas de composición y de la recepción.

La maestría artística de la *Chanson de Roland* paradójicamente vuelve este texto un representante poco útil para ilustrar las características del género en su totalidad. Si se limita el estudio a los textos compuestos hacia el siglo XII, es posible identificar cantares menos impregnados del espíritu de las cruzadas, con *laisses* más largas y un curso narrativo pleno (de alguna manera similar a las octavas de los poemas caballerescos italianos), pero con evocaciones líricas menores, o bien, las que hay tienen un sabor a parodia (como el desmitificador *Voyage de Charlemagne*).

Otros cantares

Además del *Roland,* deben mencionarse por fuerza los cantares dedicados a Guillermo de Orange, un héroe épico alternativo, muy rico en matices, cuyo prototipo es Guillermo, conde de Tolosa. Tras una vida de altibajos en las guerras contra los musulmanes, este personaje murió con olor a santidad en la abadía de Gellone, que él mismo fundó. Los cantares de Guillermo representan un temprano ejemplo de la conformación de un ciclo, es decir, de una progresiva acumulación, alrededor de un texto catalizador, de otros textos que conforman la biografía del héroe (como las secuelas y precuelas de una película), de temáticas muy variadas (por ejemplo, las relaciones entre Guillermo y el rey Luis se prestan para hacer una lectura de las luchas entre la nobleza y el poder real; o bien, como Guillermo es un maestro del disfraz, hay muchos pasajes paródicos). Mencionamos también las *Geste des Loherains,* donde dominan las guerras intestinas entre los miembros de la nobleza, prácticamente sin elementos religiosos. Los cantares llamados "de los vasallos rebeldes" están vagamente emparentados todos por un espíritu común y un tinte sombrío; en ellos, la contraposición entre nobleza y poder real se exacerba y pasa a desempeñarse como motor de la acción. Ejemplos famosos son la antigua *Gormont et Isembtart, Raoul de Cambrai, Ogier le Danois* y *Renaut de Montauban.* Otra categoría son los cantares del ciclo de las cruzadas, cuya base *(Chanson d'Antioche, Chétifs, Chanson de Jérusalem)* se remonta al siglo XII.

Por último, aparece muy pronto (la versión más antigua se fecha hacia *ca.* 1130) el *Roman d'Alexandre,* dedicado a Alejandro Magno (356-323 a.C.), situado, por metro, estilo y contenido, en la encrucijada entre las novelas y la épica, como prefiguración de los "híbridos" de los siglos siguientes.

La épica occitana

La literatura occitana medieval está dominada por la lírica trovadoresca, pero no se echan en falta testimonios de otros géneros, como precisamente la épica, con todo y que se trata de un corpus que, por cantidad y calidad de transmisión (algunas *cansos* son fragmentarias o tienen lagunas, en la mayoría de los casos atestiguadas en un solo manuscrito), tiene la apariencia de un naufragio, y encima de datación incierta. Considerando que los textos épicos occitanos hoy se estudian principalmente por las relaciones de complicado parentesco con las *chansons* en oíl y por la lengua en sí (mucho más rica que la de la lírica y también más compleja porque presenta préstamos del oíl y ultracorrecciones de éste), una posible clasificación podría ser la siguiente:

- *Roland occitan:* el *Rollan a Saragossa* y el *Ronsasvals,* ambos copiados en un registro notarial de finales del siglo XIV, desarrollan temas marginales o ajenos a la leyenda en oíl. Es incierta la fecha de composición, probablemente no muy remota (¿mitad del siglo XIII?), aunque algunos elementos de la leyenda podrían ser anteriores.
- Textos de temas de la época: se incluyen la *Canso d'Antioca* (fragmento de un relato sobre la conquista de Antioquía durante la primera Cruzada, redactado en las primeras décadas del siglo XII, cuyas relaciones con la *Chanson d'Antioche* en oíl merecen mayor atención y espacio); la *Canso de Crozada* (importante documento sobre la cruzada contra los albigenses), comenzada hacia los primeros años del siglo XIII, y, finalmente, la tardía *Guerra de Navarra* (finales del siglo XIII).
- Cantares varios: mencionamos sólo el *Girart de Rousillon,* vinculado a la abadía de Vézelay, poema que entra por derecho en la categoría de "los vasallos rebeldes" (pero con énfasis en la penitencia y redención del protagonista), y el *Ferabras,* cuya relación con el *Fierabras* en oíl aún se discute de vez en vez.

La épica en España

También en la península ibérica la producción de los cantares de gesta es más bien escasa, marginal y de manuscritos únicos, situación que recuerda la épica occitana, a lo que se añade la restricción geográfica a sólo la región de Castilla. Como ya se observó, la presencia de un texto épico famoso por la conciencia nacional española (el Cid) y la supervivencia de características propias de la épica en los posteriores *romances* de carácter popular no autorizan, sin embargo, a deducir sin más la existencia de una producción literaria

arcaica y del todo independiente del modelo en oíl, incluso si sabemos, por ejemplo, que la leyenda de Roldán se conocía desde época temprana en la zona ibérica (lo demuestra, por dar un ejemplo, la *Nota emilianense*, breve relato en latín de *ca.* 1070, en el que aparecen Carlomagno, Roldán y Guillermo) y que existen textos latinos (como el *Poema de Almería,* de mediados del siglo XII) en los que ya está el Cid. Así pues, es admisible, pero con cautela, la existencia de una épica vernácula en periodos en los que no está documentalmente atestiguada.

La difícil búsqueda de los orígenes

Poco puede decirse con certeza acerca de una épica "visigótica", que por supuesto debió existir. A la vez, es cierta la influencia de la cultura francesa, observable con claridad al menos desde la época de Alfonso VI (1040-1109, rey de Castilla desde 1072) en la historia del arte, de la liturgia y de la escritura, sobre todo a través de la reforma cluniacense y a lo largo de los caminos de peregrinación.

El *Poema* (o *Cantar*) *de mio Cid,* dedicado a las gestas de Rodrigo Díaz de Vivar (1043-1099), quien viviera en la segunda mitad del siglo XI, es la joya de la épica española, conservado en un único manuscrito del siglo XIV, copia de un antígrafo de inicios del XIII, de manera que la composición puede datarse hacia el siglo XII (es posible, como hace pensar la falta de homogeneidad, que el copista del antígrafo perdido también sea quien recicló los materiales legendarios que nos llegaron por otra vía).

Cantar de mio Cid

Sobreviven también un fragmento del *Roncesvalles,* del ciclo de Roldán, y el tardío (pero reelaboración de un texto anterior) *Mocedades de Rodrigo,* que con un típico procedimiento épico va hacia atrás en la biografía del Cid para narrar sus *exploits* juveniles (*Mocedades,* de "moço", justamente porque es joven). Además de estos poemas en *laisse* asonantes, entretejidas con versos de longitud variable (anisosílabos), debemos contentarnos con textos modificados, como, por ejemplo, el *Fernán González,* reescrito en *cuaderna vía* (estrofas monorrimas de cuatro alejandrinos) del siglo XIII, y, especialmente —tocamos aquí una peculiaridad de la épica española, que tiene sus correspondencias en la épica anglosajona—, algunos poemas épicos conservados a partir del siglo XIII en compilaciones históricas en prosa. En cualquier caso, se trata de residuos mínimos, poemas perdidos de los que se logra deducir su existencia y, con suerte, vagamente el contenido; en otros casos, a su vez, dentro del texto en prosa se alcanzan a reconocer las asonancias originales.

Véase también

Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "La poesía épica latina", p. 470; "La novela", p. 497.

LA LITERATURA DE VIAJES

FRANCESCO STELLA

La Edad Media no es una época estática, sino un mundo en constante movimiento: de los godos que migran en masa en el siglo v a los normandos del XI, de los caballeros a los juglares, de los misioneros a los diplomáticos, de los mercaderes a los peregrinos, de los monjes a los estudiantes, esta movilidad inspira una serie de nuevos géneros y vetas literarias desconocidos en la antigüedad griega y latina.

EL DESCUBRIMIENTO DEL VIAJE

El gusto por el viaje es un descubrimiento de la Edad Media. También en esta época la gente se mueve en primera instancia por un fin concreto: una misión política o religiosa, una conquista militar, un negocio comercial, la visita a un santuario, etc. Será necesario esperar hasta el siglo XIV para leer los primeros diarios de personajes que, como el florentino Bonaccorso Pitti (1354-*post* 1430), se dedican a viajar "por el mundo" con el único fin de ver cosas y personas. En la Edad Media cambia radicalmente el contexto cultural en el que esta acción se inserta: como los cristianos son definidos *advenae et peregrini,* "viandantes y viajeros", en camino hacia el reino de los cielos (I Epístola de san Pedro), el viaje se vuelve paradigma de la existencia, el modelo de una condición espiritual que se encarna en el *homo viator,* el viajero.

LOS *ITINERARIA:* JERUSALÉN Y ROMA

Las metas principales de los peregrinos medievales son tres: Jerusalén y en general Tierra Santa, es decir, los lugares donde vivió y murió Jesús; Roma, como sede pontificia y sobre todo como lugar del martirio de san Pedro y san Pablo, y Santiago de Compostela, donde se decía que se había aparecido san Santiago porque allí se conservaba su cuerpo. A éstas se añade una miríada de metas menores, santificadas por la presencia de reliquias ilustres o de prodigios, apariciones y curaciones milagrosas que atestiguaban su sacralidad.

Desde que Helena, madre del emperador Constantino (*ca.* 285-337, emperador a partir de 306), descubre en Jerusalén los restos de la Vera Cruz, Occidente comienza a ponerse en marcha hacia Tierra Santa. Las experiencias de los viajeros producen, por una parte, los *Itineraria,* guías de viaje que

indican las paradas y las distancias intermedias y dan algún consejo sobre las dificultades del recorrido, y, por la otra, las *descriptiones,* obras más amplias y pormenorizadas que consignan los recuerdos y las experiencias personales. El arquetipo de este género, conocido como *Itinerarium Burdigalense,* traza la ruta de un viaje en 333 que va desde Burdeos, pasa por Constantinopla y llega hasta Jerusalén, para luego regresar a Milán desde Roma. Pero la más famosa de estas guías antiguas o, mejor, el primer relato de viaje es el *Itinerarium Egeriae,* descubierto en 1884 en un manuscrito en Arezzo originario de Cassino y escrito entre los siglos IV y V por una mujer proveniente de Galicia. Se trata de un documento extraordinario por tres motivos: el primero, porque representa un ejemplo, rarísimo antes de la Edad Media, de una mujer escritora; el segundo, porque contiene descripciones importantes de las ceremonias litúrgicas de Jerusalén, y el tercero, porque está escrito en un latín muy cercano al que se hablaba en la Antigüedad tardía. En cada etapa Egeria lee un pasaje de la Biblia relativo al lugar en el que se encuentra, recita un salmo apropiado para la situación y cierra con una oración. Esto permite una sacralización del viaje y revela que en la Edad Media el viaje no es prácticamente nunca el descubrimiento de un mundo nuevo, sino la exploración de lugares que ya "habita" una memoria cultural.

El viaje a Tierra Santa

Los viajes de papel

Gracias a esta memoria libresca es posible escribir *Itineraria* sin moverse de casa. Uno de los primeros en hacerlo es el monje Beda *el Venerable* (673-735), considerado el padre de la historia inglesa; escribió entre 702 y 703 un *De locis sanctis,* basado por completo en información tomada de los Padres de la Iglesia. Esta corriente culmina con las dos obras maestras del género: el primero es el libro de los *Viajes* del misterioso Juan de Mandeville, que a mitad del siglo XIV, en 34 capítulos, acompaña al lector hasta las Indias, a Catay y al reino del Preste Juan. Se trata de una recolección de material folclórico y legendario hasta entonces conocido en una obra destinada a propagarse en centenares de manuscritos y decenas de versiones en vernáculo en nueve lenguas europeas. El segundo es el *Itinerarium* hacia Tierra Santa de Francesco Petrarca (1304-1374), quien, invitado a una peregrinación de la corte de los Visconti, escribe el diario en 1358, basándose, además de la Biblia y de los Padres, en noticias de geógrafos y reminiscencias de poetas clásicos. Son, como los definió Jean Richard (1921-), "viajeros de recámara", cuyos viajes de papel hacen las veces del traslado físico sin perder veracidad.

Santiago

La introducción a los viajes más famosa en la Edad Media es probablemente la llamada *Guía del peregrino de Santiago,* libro V del *Codex Calixtinus,* manuscrito de la catedral de Santiago de Compostela dedicado al culto de Santiago *el Mayor,* llamado así por la carta que abre el códice, atribuida al papa Calixto II (*ca.* 1050-1124, sumo pontífice desde 1119). A diferencia de las guías hacia Roma o Tierra Santa, en las que hay más descripciones del destino, aquí el objetivo del escritor es precisamente el camino hacia Santiago y los diversos itinerarios para llegar allí (hay cuatro principales: *via tolosana,* por Tolosa; *via podiensis,* por Le Puy; *via lemovicensis,* a través de Limoges, y *via turonensis,* por Tours). A ello sigue la descripción de las etapas, de las ciudades que se encuentran, de los hostales importantes, de los ríos, de los pasos y de las poblaciones, para cerrar con una lista precisa de lugares, monumentos y particularmente reliquias.

Viajes fantásticos

Alejandro, el primer viajero

El prototipo del viajero infatigable, del viajero que no regresa, llevado por una curiosidad insaciable y que se apropia de los espacios que recorre, es Alejandro Magno (56-32 a.C.), el gran guerrero macedonio que en el siglo IV a.C. conquistó desde Grecia gran parte del Asia conocida hasta llegar a India y Egipto. Sus viajes y aventuras muy pronto son objeto de innumerables narraciones que atraviesan la Antigüedad para dar origen, en la Edad Media, a un ciclo épico-fantástico en prosa y en verso de todas las lenguas. La culminación de esta producción es quizá el poema *Alexandreis:* 12 libros en hexámetros, con los que Gautier de Châtillon (*ca.* 1135-?) piensa crear, en el siglo XII, un equivalente medieval de la *Eneida.* El texto luego se adoptará en las escuelas; incluso Dante (1265-1321) llegará a conocerlo. En el mito de Alejandro se fusionan el engrandecimiento del guerrero invencible y el imaginario de Asia como "horizonte onírico", en el que todo puede suceder y donde se puede encontrar toda forma de vida prodigiosa. Además de esta corriente, la Edad Media crea infinitas variantes del viaje fantástico, que entran muchas veces en las categorías de lo maravilloso *(Navigatio Brendani)* y de las visiones.

Oriente: del mito a la exploración

Este horizonte de magia y de lo sobrehumano hizo del Asia de Alejandro un mito predestinado a alimentar los sueños de los viajeros medievales y

modernos. Esta Asia se encuentra en textos como la *Carta del Preste Juan,* misterioso monarca cristiano de un reino perdido en un punto indefinido de Oriente, un reino en el que gobiernan los principios de una sociedad éticamente perfecta. Escrito en latín después de la segunda mitad del siglo XII, el texto luego pasa por reelaboraciones y versificaciones varias, y es objeto de estudio en los siglos siguientes. La *Carta* se vuelve un "catalizador del imaginario europeo", porque pone en marcha versiones poéticas fascinantes, como los *Vers de la terra de preste Johan* del catalán Cerveri de Girona (*fl.* 1250-1280), y porque contribuye a alimentar el imaginario de un Asia fabulosa donde se cumplen las esperanzas escatológicas del Occidente desilusionado, especialmente tras el fracaso de la segunda Cruzada.

La fascinación por Oriente

Este contexto histórico y estos modelos literarios producen una infinita serie de textos que fluyen por dos corrientes principales: los viajes imaginarios al país de la jauja, como el *Guerrin Meschino* y muchos poemas caballerescos, y los relatos de viajes verdaderos, que muestran al Occidente los paisajes terrestres y humanos de un Asia ya no fantástica, pero igualmente prodigiosa e innatural. Son principalmente los franciscanos, como se sabe, quienes se ocupan de esta misión *ad Tartaros* por voluntad del papa (empezando por Inocencio IV después de 1215), y de inmediato su competencia, los dominicos. Los participantes de estos viajes escribieron los relatos la mayor de las veces en prosa. Entre los más célebres están Juan de Piano Carpini (*ca.* 1190-1252), autor de una *Historia Mongolorum,* preciosa por su valor antropológico, pero también por los ecos de leyenda similares a los de la literatura fantástica, así como intrigante por la atención al espíritu, al papel histórico y a los protocolos diplomáticos de los pueblos que encuentra, especialmente los mongoles, que Juan desmitifica al describirlos y, en un cierto sentido, revelarlos; Guillermo de Rubruck (siglo XIII), enviado por Luis IX (1214-1270, rey desde 1226) de Francia, quien describe con atención las diferencias entre la realidad observada y los prejuicios que transmiten las fuentes literarias, y Marco Polo (1254-1324), quien relató su misión en el *Devisament dou monde,* dictado a Rustichello de Pisa (siglo XIII) en 1298. Los últimos viajeros medievales a China son Odorico de Pordenone (*ca.* 1265-1331), el primero que entró al Tíbet, y Juan de Marignol (?-1359), con su *Chronicon Boemiae.* La "novela" de Marco Polo alcanza sin duda un éxito extraordinario, como atestiguan las numerosas impresiones ya desde 1477. Pero los lectores aún prefieren los viajes imaginarios, como los *Voyages* de Juan de Mandeville, que resultan menos sorprendentes que los relatos reales porque responden con mayor fidelidad a los clichés divertidos y extraños de los viajes de recámara. Estas imágenes, reales o imaginarias, empujan a Cristóbal Colón (1451-1506) a tomar el camino que debía llevarlo al fabuloso este, a las Indias del Preste Juan. Incluso se conserva una copia del *Milione,* con anotaciones del viajero genovés, en Sevilla. Parece, además, que

Marco Polo y los demás

son justamente las descripciones de los techos de oro de Japón la causa del mito de El Dorado de las Nuevas Indias.

Véase también

Literatura y teatro "La nueva literatura de lo maravilloso", p. 418; "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457.

LAS FORMAS DEL RELATO BREVE

DANIELE RUINI

Entre los siglos* XI *y* XII *se implantan en Francia las primeras formas de narrativa breve en lengua vulgar. En ellas, algunos modelos latinos de diverso origen se reelaboran bajo una poética de la* delectatio *enfocada ante todo en el entretenimiento. Las diferentes corrientes textuales que se desarrollan (religiosa, aristocrática, cómico-realista) confluirán en el siglo* XIV *en el nuevo género de la novela corta en prosa, que elevará a todo un arte la tradición medieval de la narrativa breve.

ORÍGENES Y CARACTERÍSTICAS DEL RELATO BREVE

El relato breve medieval tiene su origen en un complejo conjunto de experimentaciones literarias diversas, en el que las tradiciones populares del cuento y de la leyenda (profana y sagrada) conviven con la tradición de las fábulas esópicas, de los *exempla* históricos de Valerio Máximo (siglo I) y con las narraciones de origen oriental que llegaron a Europa a través de los árabes, como la *Disciplina Clericalis* del judío convertido aragonés Pedro Alfonso (1062-1110).

La primera manifestación escrita de una narrativa breve en lengua vulgar se da en Francia entre los siglos XI y XII. Ésta incluye experimentaciones narrativas de diversos tipos, cuya característica en común es la adhesión al principio estilístico de la brevedad, que ya existía en la retórica clásica (*Rhetorica ad Herennium,* 92 a.C.). Será un resultado natural de esta corriente, en el siglo XIV, el nacimiento de la novela corta (o *novella*) en prosa, organizada en colecciones —como el *Novellino,* 1281-1300, y el *Decamerón* de Boccaccio (1313-1375), compuesto entre 1349 y 1353—, donde los ejemplos anteriores de *narratio brevis* se condensarán y llegarán a una madurez estilística.

Los principios fundamentales que distinguen a esta primera producción en vernáculo son:

a) El empleo del verso (usualmente, el dístico de octosílabos rimados), que responde, con toda seguridad, a una transmisión oral de tales textos.
b) La tendencia a una concisión narrativa y estilística. Cada cuento se centra en una sola unidad narrativa, sin consideración de hechos secundarios. La narración procede de manera lineal desde el inicio hasta la conclusión, de modo que agota las premisas iniciales.
c) Entretenimiento narrativo como finalidad principal (a diferencia de los cuentos latinos antiguos y medievales, de tono edificante).

La tradición religiosa

La producción que primero se manifiesta, siguiendo la línea de la vasta tradición latina medieval, es la de tema religioso. Se trata de textos dirigidos a los legos que no conocen el latín, pero cuya intención edificante no elimina la *verve* narrativa, considerada un elemento fundamental para llamar la atención del público.

Son dos los tipos principales: la hagiografía y la literatura de milagros. Las vidas de santos son por mucho el género que aparece primero y se difunde más; las biografías más aprovechadas son las de mayor fascinación literaria. El primer texto hagiográfico de este tipo, totalmente desvinculado del uso litúrgico, es la *Vie* (o *Chanson*) *de Saint Alexis,* en estrofas decasílabas (mitad del siglo XI). Allí se narra la historia del protagonista, hijo de unos nobles romanos que abandona a su mujer y familia para seguir su fe. Después de muchas peregrinaciones regresa a casa, donde vivirá como mendigo en el trastero bajo la escalera, no reconocido por sus familiares. Cuando muere, se hace una celebración póstuma de su santidad.

Hagiografía

La literatura de milagros se ocupa de la celebración de prodigios realizados por la Virgen. Este subgénero se desarrolla, primero en latín y luego en vernáculo, como consecuencia de la extraordinaria devoción mariana difundida entre los siglos XI y XII. Lo que diferencia a estos textos de la hagiografía es la naturaleza del protagonista: no un santo, sino un pecador, salvado de la perdición sólo gracias a una particular devoción por la madre de Dios, que interviene milagrosamente para rescatarlo. La primera colección francesa de milagros es el *Gracial* de Adgar (siglo XII), compuesto en la Inglaterra normanda hacia 1170. Al siglo siguiente este género produce obras maestras, como los *Miracles de Nostre Dame,* de Gautier de Coincy (*ca.* 1177-1236), escritos entre 1218 y 1230; los *Milagros de Nuestra Señora* (*ante* 1246), del castellano Gonzalo de Berceo (*ca.* 1197-*ca.* 1264), autor también de poemas hagiográficos (como la *Vida de Santo Domingo de Silos*), y las *Cantigas de Santa María,* de Alfonso X *el Sabio* (1221-1284, rey a partir de 1252), escritas en gallego-portugués entre 1240 y 1284. La obra de Gautier, que conocerá enorme popularidad, se caracteriza por una sutil polémica contra

Literatura de milagros

la literatura secular: el ideal del amor cortés se invierte, pues sus estilemas se emplean para proponer un erotismo devoto, en el cual la Virgen sustituye a la dama profana que celebra la lírica.

Se remonta a la primera mitad del siglo XIII la *Vie de Pères,* compilación conformada por cuentos de devoción de naturaleza diversa (milagros, *exempla,* etc.), basados en una religiosidad íntima arraigada en la realidad cotidiana.

Quedan muy pocos testimonios escritos, y generalmente en latín, de los *exempla,* breves relatos pronunciados oralmente durante las homilías a fin de transmitir la doctrina a los legos. Se basan en *facta* o *dicta* paradigmáticos de hombres dignos de ser imitados, como los santos. Se afianzan primero gracias a la actividad de los monjes cistercienses y cluniacenses del siglo XII, pero es especialmente con la predicación de las órdenes mendicantes del siglo siguiente que el *exemplum* se difunde, a lo que acompaña una significativa evolución interna. La necesidad que sienten los dominicos y los franciscanos de salir al mundo para anunciar las enseñanzas de Cristo da como resultado un proceso que seculariza y hace más literario el *exemplum,* concebido ya no sólo como instrumento de edificación moral, sino también como un medio artístico de entretenimiento, en competencia directa con los géneros literarios profanos que ya habían penetrado en los ambientes burgueses y populares. Así, la enseñanza cede ante la diversión y la búsqueda de una expresión bella. Además de la hagiografía se toman otras fuentes, como las antiguas fábulas y los *fabliaux,* mientras que a los *facta* y *dicta* paradigmáticos se añaden narraciones anecdóticas. Las colecciones de *exempla* creadas en los siglos XIII y XIV, como los *Sermones vulgares* de Jacobo de Vitry (*ca.* 1165-1240), presentan ya algunos elementos que preanuncian la novela corta.

Transformación del exemplum

La tradición aristocrática

Se dirige a un público de corte un conjunto de textos de inspiración laica y mundana, estilísticamente elevados. Se trata de cuentos sobre las aventuras extraordinarias de personajes nobles, marcadas por lo patético y lo fantástico, en muchas ocasiones ambientadas en un pasado increíble. En lengua de oíl se crean tres tipos: los cuentos de material antiguo, los *lais* y las novelas cortas de tema cortés. El primer grupo contempla tres cuentos amorosos inspirados en las *Metamorfosis* de Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.): *Pyramus et Tisbé* (*ca.* 1160), *Narcisse* (*ca.* 1165-1175) y *Philomela* (*ca.* 1165-1170). Mientras que este último, quizá obra juvenil de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190), es una historia de oscura y cruenta violencia, el *Pyramus* y el *Narcisse* cuentan historias de amor adolescente destinado a una conclusión trágica. En primer plano se pone el análisis interior de los sentimientos, destacado por un empleo estilístico del monólogo.

Los cuentos de material antiguo

Obra maestra absoluta del *récit bref* es la colección de *lais* de María de Francia (segunda mitad del siglo XII), escrita entre 1160 y 1190. El término *lai* —derivado del celta *laid,* "canto", que indicaba justamente una composición musical— se aplica a un pequeño conjunto de textos (menos de 40, entre los que están los 12 de la colección de María), elaborados entre el último tercio del siglo XII y el inicio del XIII. Se trata de cuentos ambientados en Bretaña, caracterizados por la presencia de lo maravilloso, el gusto por la *aventure* y la problemática amorosa. Los *lais* posteriores a María, no a la altura del modelo original, introducen elementos nuevos, como la ambientación realista y burguesa, presente en el *Lai de l'Ombre* de Jean Renart (siglo XII), o un colorido paródico-burlesco, como en el *Lai d'Ignaure,* parodia de la leyenda del corazón comido, o en el *Lai d'Aristote,* de Henri d'Andreli (siglo XIII), donde el filósofo griego se convierte en objeto de burla e ironía.

Los lais

Están dedicados al mito de Tristán (que ya era protagonista del *lai* de María *Chievrefoil*) dos breves *Folies Tristan* (siglo XII), conocidas por el nombre donde se conservan los manuscritos (Berna y Oxford). En ellos se narra el engaño con el que el héroe, que se finge loco, logra infringir la prohibición del rey Marcos de ver a su amada Isolda. La evocación que hace Tristán de su historia de amor se vuelve oportunidad para reflexionar sobre los límites entre amor y locura, dentro de una atmósfera carnavalesca y ambigua.

Las nouvelles *corteses*

Se remonta a la mitad del siglo XIII la *Chastelaine de Vergi,* novela corta en verso de tema cortés, cuyo argumento —la muerte por dolor de una dama, después de que su amor adúltero es denunciado— fascinará a muchos escritores del Renacimiento, como Margarita de Navarra (1492-1549) y Matteo Bandello (1485-1561).

A la corriente aristocrática se pueden adscribir los relatos breves occitanos. Las *novas,* novelas cortas en dísticos de octosílabos, de las que nos quedan sólo cuatro ejemplos (tres del catalán Raimon Vidal de Bezalú, en activo entre los siglos XII y XIII), son relatos en primera persona, de tema amoroso, caracterizados por la frecuente citación de textos líricos trovadorescos. Por el contrario, están en prosa las *vidas* o las *razos,* formas originales de relato compuestas en la primera mitad del siglo XIII en las cortes del norte de Italia, donde se crearon también los cancioneros provenzales más importantes. Se trata de fragmentos que acompañan a la lírica de los trovadores, en los que se ofrece información biográfica sobre un autor *(vida),* o datos relativos a la situación histórica en la que surgió una composición *(razo).*

La tradición cómico-realista

Una inspiración antidealista y burguesa domina en un grupo de relatos que incluyen historias fabulescas, un ciclo burlesco que tiene como protagonis-

tas animales *(Roman de Renart)* y varias *nouvelles* de ambientación urbana *(fabliaux)*.

María de Francia reelaboró en lengua de oíl la tradición de la fábula ya en época temprana, pues escribió entre 1170 y 1180 una colección de cuentos conocida como *Esope*.

El *Roman de Renart* es un ciclo de relatos compuesto: sus *branches* se formaron entre 1175 y las primeras décadas del siglo XIII, a partir del *Ysengrimus,* poema latino de origen monástico (1148-1149). En esta obra los animales también se configuran según tipologías fijas como en las fábulas, pero se encuentran en medio de situaciones que nada tienen que ver con lo ejemplar. El eje de la narración es el conflicto épico entre el codicioso y estúpido lobo Ysengrin y el astuto zorro Renart. Este conflicto se asimila a las batallas feudales, aunque las características que se celebran son precisamente las que más se alejan del heroísmo cortés, fruto de la habilidad del violento y bribón zorro, verdadero protagonista de la historia. El *Roman de Renart* se configura así como sátira de la sociedad nobiliaria, rijosa y violenta, y de la literatura que la representa; de allí el empleo, para hacer burla, de un vasto número de *topoi* épicos y romancescos.

Los *fabliaux* comparten este espíritu antidealista y la misma vocación cómico-paródica, bajo el sello de la escatología. Parece haber sido el iniciador de este género, en la última década del siglo XII, Jean Bodel (?-*ca.* 1210), escritor de Arras, representante de los nuevos modelos de literatura surgidos en el floreciente mundo de la burguesía urbana. La ambientación está usualmente en las animadas ciudades del norte de Francia y los protagonistas son tipos recurrentes que reflejan, con realismo, la vida cotidiana: los estudiantes sin dinero, pero llenos de iniciativa; las mujeres lujuriosas; los taberneros; los mercaderes y los religiosos, amantes indomables. Entre las situaciones más usuales está la del triángulo amoroso, en el cual el marido, un codicioso y trabajador burgués, siempre sufre la mofa de un joven. Este último es el verdadero protagonista y quizá el único personaje positivo de los *fabliaux,* símbolo de la lozanía sexual, de la vivacidad de ingenio y de la libertad respecto de la moral: los jóvenes encarnan completamente el espíritu libertino de estos relatos, cuyo único objetivo es la diversión. Aunque la mayor parte de los textos acaban con una moraleja, ésta casi siempre es una conclusión inconexa con el relato, herencia de la tradición de la fábula, que choca abiertamente con la amoralidad de los *fabliaux,* cuyo único fin es la celebración de una ética mundana, práctica y burguesa.

Bodel y la sociedad de su tiempo

Véase también

Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457.

MARÍA DE FRANCIA

GIUSEPPINA BRUNETTI

María de Francia es el nombre con el que firma sus textos una de las más importantes y aún misteriosas autoras de la Edad Media occidental. Es escasa la documentación e incierta incluso la identidad histórica de esta escritora, que, aunque proviene de la Europa continental, aparece vinculada al mundo de la corte de la Inglaterra de los Plantagenet. María es la primera mujer en componer una obra de narrativa breve en vernáculo sobre temas profanos (los **lais*****); además, escribe la primera colección de fábulas esópicas en francés antiguo (*****fables*****) y uno de los más sugestivos viajes al más allá (el*** **Espurgatoire Seint Patriz).**

LA IDENTIDAD Y EL NOMBRE

El nombre de María aparece, como firma, en tres obras escritas en francés antiguo (lengua de oíl) de la segunda mitad del siglo XII: una colección de 12 *lais*, el *Espurgatoire Seint Patriz* y una colección de *fables*. Precisamente en estas últimas se encuentra un verso de la autora que reza: "me numerai per remembrance/Marie ai nun, si sui de France" ("firmaré para ser recordada:/me llamo María y vengo de Francia", *Epílogo*, VV. 3-4). En realidad, se sabe muy poco de la identidad y de la vida de una de las poquísimas escritoras en vernáculo de la Edad Media, y además una de las mejores. Aunque han sido numerosas las propuestas de identificación de esta autora, ninguna parece tener actualmente el suficiente peso para dejar de ser sólo una hipótesis de mayor o menor plausibilidad. Con seguridad sabemos únicamente que fue una mujer culta, capaz de comprender diversas lenguas (latín, francés, inglés medio y quizá también las variantes celtas), que se llamaba María y que señaló su origen —y su pertenencia cultural— como continental, a pesar de que vivía, o escribía temporalmente, fuera de Francia, probablemente en la Inglaterra plurilingüe y cortés de Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154). Es reciente la propuesta de atribuir a la misma pluma también el breve poema hagiográfico *Vie de seinte Audree*, dedicado a la vida de la abadesa sajona santa Etelreda de Ely (?-670), pues en esta obra aparece una firma similar: "Ici escris mon nom Marie/Pur ce ke soie remembree" ("Escribo aquí mi nombre: María,/para que sea recordada", vv. 4619-4620).

Una mujer sin identificar

Respecto de las hipótesis sobre la identidad de María de Francia, Holmes creía que se trataba de María de Meulan, una hija de Galerán IV de Meulan

(?-1166), primer dedicatario de la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth (*ca.* 1100-*ca.* 1155). Sin embargo, parece que la única hija de este Galerán fue una tal Isabel, lo que hace pensar que hubo un descuido en la revisión de los documentos de archivo, que sí señalan a una María de Meulan, hija de Galerán II, pero hacia el año 1000. Entre las otras propuestas mencionamos la de Ezio Levi, quien sugirió a una María, abadesa de Reading, en realidad también ella un personaje histórico borroso, y la de Fox, que ve en María a la abadesa de Shaftesbury (hermanastra de Enrique II, de un linaje de Ostilli). Otra hipótesis, hecha por Knapton, considera a María de Blois, condesa de Boulogne, hija del rey Esteban de Inglaterra (*ca.* 1096-1154, rey desde 1135) y de Matilde de Boulogne (*ca.* 1103-1152), nacida hacia 1125 y más tarde abadesa del convento de Romsey. Pero ninguna de estas hipótesis resulta convincente y sólida. Recientemente se propuso identificar a la escritora con María Becket, hermana del famoso arzobispo de Canterbury, Tomás (1118-1170), exiliada en Francia en 1167 y luego, dos años después del asesinato de su hermano, en la primavera de 1173, promovida a abadesa del convento de Barking, en Essex (Rossi). Aunque atractiva, esta hipótesis no se basa en información documental segura ni se tienen pruebas indirectas de la actividad literaria de María Becket.

Hipótesis de identidad

Las referencias explícitas a las obras de María en los textos medievales antiguos son tres. La primera es temprana (*ca.* 1175): Denis Pyramus, el clérigo inglés de la abadía de Bury-Saint Edmond, en la *Vie de seint Edmund le rei* habla de una *Dame Marie* que escribió *lais* y que al escribirlos se alejaba de la verdad. Las otras dos menciones se refieren a las *fables* y se encuentran en el tardío *Couronnement de Renard* (*post* 1232) y en el *Évangile aux femmes* (segunda mitad del siglo XIII), donde se dice que escribió tales obras una tal María de Compiègne.

Los *lais*

Los doce *Lais* de María *(Guigemar, Equitan, Freisne, Bisclavret, Lanval, Deux Amants, Yonec, Laustic, Milun, Chaitivel, Chevrefeuille* y *Eliduc)* son la primera obra de narrativa en vernáculo sobre temas profanos y escrita por una mujer. Son relatos breves, en dísticos de octosílabos de rima gemela, es decir, en la misma forma métrica de los romances de la época, dedicados a historias de amor, heroicas y maravillosas, siempre refinados y sutiles. Estos relatos de aventuras y de amor resultan, con sus historias de eventos extraordinarios y fantásticos, una *summa* profana del tema amoroso, del que se dilucidan los efectos psicológicos y los aspectos éticos. Los *lais* son ciertamente la obra más importante de María. Se ha supuesto que se escribieron hacia 1160-1170; según el prólogo están dedicados a un noble rey (v. 43), identificado con Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey a partir de 1154). Sólo el manuscrito de Londres, British Library, Harley 978 (conocido por la

sigla H, copiado en Inglaterra hacia la mitad del siglo XIII), conserva todos los *lais* y el prólogo; de los otros cuatro códices sobrevivientes (de los cuales sólo el C es inglés), algunos conservan un solo relato (CQ); otro, tres (P), y el último, nueve (S). Es difícil establecer la cronología interna de los *lais* y su difusión. María anuncia la absoluta novedad de sus composiciones: muchos quisieron hacer algo útil traduciendo en vernáculo del latín, "mais ne me fust guaires de pris:/itant s'en sunt altres entremis!/Des lais pensai, k'oïs aveie" ("pero me di cuenta de que no valía la pena,/pues tantos otros ya lo han hecho./Pensé entonces en los *lais,* que había escuchado antes", *Prólogo,* vv. 31-33). María se refiere aquí a los cuentos que los bretones cantaban al son del arpa, que con su pluma se vuelven relatos breves para leerse (aunque un espacio en blanco para escribir la notación musical en el anónimo *lai* de Graelent, en el ms. París, BN fr. 2168, podría hacer pensar en un preludio musical). La autora, que conjuga en sus relatos lo maravilloso de las hadas con elementos propiamente feudales y corteses, despliega una habilidad asombrosa en la estructuración de tramas, también fantásticas (caballeros invisibles, apariciones de hadas, hombres lobo y hombres pájaro), en las que coloca un rico abanico de caracteres, matices sentimentales y refinadas reflexiones psicológicas que sitúan los relatos en una atmósfera elegante y encantada, a veces incluso lírica. Sin hablar de las fuentes celtas, la llamada "materia de Bretaña", María demuestra que conoce muy bien a los clásicos, especialmente a Ovidio, así como la literatura anglonormanda de su época: entre las novelas de caballerías, el *Brut* de Wace (?-*post* 1174), el *Roman de Thèbes,* el *Eneas* y una versión del *Roman de Tristan*; pero también las novedades en latín, como el *Metalogicon* de Juan de Salisbury (1110-1180).

Ambiente fantástico y profundidad psicológica

Es característica su lucidez programática, enunciada en el prólogo, desde el *incipit,* que evoca explícitamente un *topos* clásico, pero aquí más bien evangélico y paulino: "Ki Deus as duné escïence/e de parler bone eloquence/n'en s'en deit taisir ne celer,/ainz se deit voluntiers mustrer" ("Quien ha tenido de Dios el don de la doctrina/y la elocuencia de la palabra bella/no debe callar ni debe esconderse,/sino que debe revelarse voluntariamente"). Más adelante aparece el tema específico de la oscuridad que el tiempo arroja sobre los textos del pasado y de la necesidad, para los modernos, de "gloser la letre/e de lur sen le surplus metre" ("comentar el texto/y enriquecerlo con sabiduría"), donde además se vislumbra en la exégesis una referencia implícita al concepto filosófico de *integumentum.* Es fundamental el tema de la memoria y del olvido; de la necesidad, para el escritor en vernáculo, de la *remembrance* de las cosas narradas y de su propia obra, tema importante que comparten también otros autores. María hace de él constantes menciones a lo largo de toda su obra.

Los *lais* de María tuvieron un éxito considerable, de suma relevancia para la creación del relato breve en lengua vulgar (especialmente el *Lai du*

Cor; el *d'Ignaure,* con el famoso tema del corazón devorado, productivo hasta Boccaccio; del *Mantel mautaillé,* etc.). Pero también ejerció influencia en otros textos, como el *Roman de Renart*, donde se retoman temas de manera explícita, y quizá el *Roman de Tristan* de Tomás de Bretaña (siglo XII). Los *lais* se tradujeron al inglés y tan pronto al nórdico antiguo que este texto, el *Strengleikar,* traducción hecha a partir de un ejemplar antiguo (próximo a H) para el rey de Noruega Haakon IV (1204-1263, rey desde 1217), se analizó en la *recensio* de la obra francesa (N).

Las *fables*

La colección de *fables* (fábulas) es la más antigua de todas las escritas en lengua de oíl. Se fecha entre 1167 y 1189 —si el conde Guillermo que es nombrado en el texto pudiera identificarse, con certeza es Guillermo de Mandeville, fallecido en 1189—, o tal vez poco más tarde, entre 1189 y 1208. Son protagonistas, por tradición, principalmente los animales, pero también algunos hombres y mujeres, en cuyas historias, narradas para fines edificantes, se vislumbra la sociedad del siglo XII. Conservadas (102, más prólogo y epílogo) en el mismo manuscrito de Harley que contiene íntegros los *lais,* las *fables* tendrán una constante fortuna, copiadas entre los siglos XIII y XIV en más de 30 códices. Para componer su obra, María dice que se basó en un texto, probablemente en inglés medio, que escribió el rey Alfredo (*ca.* 849-¿899?, rey desde 871): *"li reis* Alvrez, que mut l'ama/le translata puis en engleis/e jeo l'ai rimee en franceis" ("El rey Alfredo, que gustaba mucho de Esopo,/quiso traducirlo en inglés/y yo lo traduje en francés", *Epílogo,* vv. 16-18). De este libro de fábulas del rey Alfredo no hay prueba alguna. Por otra parte, al menos para la historia de la viuda, que abreva de la historia de la matrona de Éfeso del *Satyricon* de Petronio (siglo I), y para otros puntos de la narración, María parece usar otras fuentes, muy próximas en tiempo a ella, como el *Policraticus* de Juan de Salisbury. Una cosa es cierta: las *fables* se apoyan en una rama de la compleja tradición esópica, a través de la cual la Europa medieval conoció la fabulística clásica, en particular el llamado *Romulus anglo-latino,* una colección en latín de finales del siglo XI, enriquecida con probabilidad gracias a una fuente inglesa (la atribuida a Alfredo). Este *Romulus* debía derivar, a su vez, de una forma del *Romulus Nilantii,* una versión extendida en prosa, descendiente de la versión que hizo Fedro (*ca.* 15 a.C.-*ca.* 50 d.C.) en latín y en versos del original en griego de Esopo (siglos VI/V a.C.), pero con contaminaciones múltiples, como Aviano (siglos IV/V), y formas intermedias, como el *Esopo* de Ademar de Chabannes (989-1034).

Éxito y difusión

El *Espurgatoire Seint Patriz*

La tercera obra de María, el *Espurgatoire Seint Patriz* (transmitida por un único manuscrito, París, BN, Petits, f. fr. 25407), es una versión en vernáculo del *Tractatus de purgatorio s. Patricii,* que escribió en prosa latina el monje cisterciense inglés Enrique de Saltrey (siglo XII) hacia 1185, texto de enorme difusión. María traduce una versión modificada que no poseemos, probablemente en los últimos años del siglo XII, por petición de un anónimo hombre de valía. Se hace la traducción para que los legos puedan comprenderlo: "k'il seit entendebles/a laie gent e convenable" ("para que sea comprensible/y de provecho a los profanos"). En él se cuenta que san Patricio (*ca.* 389-*ca.* 461) obtuvo de Dios la revelación de un lugar (situado en la isla del Lago Rojo, en Ulster) desde donde los penitentes podían acceder al otro mundo. Custodiaban dicho lugar unos canónigos regulares. Tras recibir los consejos del prior el caballero Owein, entra a este pasaje, donde se somete a numerosas pruebas y es testigo de diversos prodigios en una de las más célebres catábasis literarias de la Edad Media.

Véase también
Historia "El poder de las mujeres", p. 237.
Literatura y teatro "La nueva literatura de lo maravilloso", p. 418; "Chrétien de Troyes", p. 505; "La lírica", p. 512.
Música "Trovadores", p. 735.

LA NOVELA

Giuseppina Brunetti

La novela moderna surge en la Edad Media, periodo en el que por vez primera se usa el término que indica tal género literario (romance,* roman, romanzo*). Ya desde sus orígenes, el género surge con las características estructurales que sustancialmente aún hoy se asocian a él. Grandes novelistas, anónimos o conocidos (primeros entre todos Chrétien de Troyes y Tomás de Bretaña), hacen que las lenguas vulgares cuenten, además de las historias míticas de pueblos y reyes, historias de amor, aventuras individuales, intrigas, búsquedas sin fin y tramas maravillosas del complejo mundo cortés que había nacido en una Europa nueva.

El género

Romanz deriva del adverbio *romanice,* en especial del sintagma *romanice loqui,* "hablar en vernáculo". Esto quiere decir que pasa de la categoría adverbial, de la designación del modo de ser de algo, a la nominal (de adjetivo y de sustantivo), a la designación de una *res* o a la calificación de una cosa. En su origen, según los más antiguos usos, *romanz* equivale a "lengua vulgar" (neolatina) y por tanto a cualquiera de las variedades lingüísticas romances derivadas del latín. En esta acepción se emplea aún hoy en construcciones como "lenguas romances", "filología romance", etc. De ahí, ya en el siglo XII, el término pasa a indicar toda forma, escrita u oral, que no es latina. Un ejemplo perfecto es el significado de *romanz* como "vulgarización", "traducción del latín". Es popular la frase *mettre en roman* (o *enromancier*), que quiere decir, *stricto sensu,* "traducir", pero también "dar forma vulgar a un material preexistente", como las nuevas traducciones de textos latinos. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo XII, *roman(z)* indica "una obra narrativa versificada en vernáculo", en correspondencia con un género literario específico, estructurado en una forma determinada y organizado según recursos retóricos y constructivos particulares. En ese sentido, es significativa la comparación de *romanz* con términos como *conte* ("cuento"), *fable* ("fábula"), *estoire* ("historia") y *chanson de geste* ("cantar de gesta") que, aunque también pertenecientes a la narrativa, se diferencian entre sí dentro de un complejo sistema de géneros. Es oportuno mencionar aquí una precisión que se halla en un texto antiguo: en el prólogo del *Cligès,* de Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190), el autor asegura, según un *topos* bien conocido, haber encontrado la *estoire* que quiere *conter* en la biblioteca de San Pedro de Beauvais, escrita en un manuscrito que allí se conservaba. De ese volumen Chrétien extrajo un *conte,* a partir del cual construyó (o tomó) su novela ("de la fu li contes estreiz/don cest fist Chrestiiens"). No hay duda de que en este pasaje *estoire escrite* designa una fuente latina de la que el escritor tomó el *conte* ("la trama narrativa") y luego lo hizo un *roman.*

Creación del género

Más tarde, en el siglo XIII, el término pasa a indicar "una obra narrativa en prosa vernácula" (así en Dante: "versi d'amore e prose di romanzi", Purgatorio, XXVI, 118), para luego calificar, entre los siglos XV y XVI, una obra narrativa, en prosa o en verso, que evoca un mundo de aventuras y caballeros. Posteriormente *roman* indicará el género de la novela en sentido moderno, con sus diversas categorías (novela burguesa, histórica, etcétera).

La creación de la novela como género literario específico ocurre en un momento determinado de la literatura francesa antigua, que viene a ser la narrativa en lengua de oíl, un momento en el que esta forma de narrar se diferencia de otras, especialmente de la *chanson de geste* —donde el relato evoca las hazañas de un héroe o de un pueblo, adopta un tono épico, organiza el

texto *laisses* y lo acompaña luego con música para cantarlo por plazas y calles—, y de las formas breves de narración (*conte, lais,* etc.). Por *roman* se entiende en general, ya que también se registran divergencias, una narración larga, compleja y articulada las más de las veces sobre líneas narrativas diversas, de tono mixto (se admiten el lírico y el paródico), organizada en coplas de octosílabos de rima gemela (que luego se especializa como el metro narrativo por excelencia) y usualmente pensada para una lectura en voz alta (aunque dice mucho el hecho de que en algunos manuscritos las secciones o los monólogos líricos internos tengan también notación musical). El sistema de los géneros no está, sin embargo, organizado de forma monolítica, especialmente cuando la novela da sus primeros pasos: en las clasificaciones antiguas, sus taxonomías muchas veces no coinciden con las nuestras; incluso se encuentra especificado (por ejemplo, en Jean Bodel, *Chanson de Saisnes,* v. 4 ss.) que la materia digna de narración es la "de Francia" (épica), "de Bretaña" (artúrica) y "de Roma" (generalmente material antiguo: Grecia, Roma y Bizancio). Si esta oposición fuera entre *chanson de geste* y novela, nosotros no distinguiríamos la materia artúrica (la del romance de Lanzarote, por ejemplo) de la otra, antigua, del *roman d'Eneas,* más que como un tipo de argumento interno al mismo género. La distinción entre narración épica y novela es muy simple de hacer: se puede decir que la comunicación épica tiene carácter ritual, intenta ayudar a la cohesión del grupo al que se dirige o que celebra y escoge una forma repetitiva y formular generalmente fija en un presente histórico absoluto, casi sacro. Por su parte, la comunicación novelística tiene un carácter mítico, pues es un discurso sobre el mundo: el conocimiento que la novela ofrece llega a través de una trama compleja, que despliega elementos imprevisibles, fabulosos o extraordinarios, cuyo objetivo es causar maravilla y capturar la atención, es decir, generar placer al que escucha o lee. Desde el punto de vista formal, el discurso épico se muestra discontinuo y paratáctico; la novela, a su vez, escoge la sintaxis y la conglomeración, precisamente elementos que llevan a cabo el *continuum* narrativo, más o menos coherente, y construyen una estructura en la que domina un evidente principio de causalidad. En particular, en la novela de materia bretona este principio se realiza a través de tres tipos: el motivo de la *quête* ("búsqueda"), el del *don contraignant* ("obsequio condicionado obligatorio") y el del *entrelacement* ("combinación entretejida"). El primer motivo consiste en la búsqueda física y espiritual que hace uno o más personajes por una persona o un objeto. Por ejemplo, en el *Chevalier de la Charrette* y en el *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, respectivamente, la búsqueda de la reina Ginebra por Lanzarote y Galván y del Santo Grial por Percival. Es evidente que dicho motivo está vinculado a una idea implícita de progresión y perfeccionamiento, que se volverá después elemento fundamental del llamado *Bildungs roman* moderno. El motivo del *don contraignant* es, a su vez, una promesa, un mecanismo que

Características estilísticas

Novela y narración épica

se desarrolla en dos tiempos y que obliga al que en un primer momento promete el obsequio (sin la especificación de qué deba ser éste) a concederlo obligatoriamente después, a veces diferido en el tiempo. Por ejemplo, en la *Mort le roi Artu,* Lanzarote promete un regalo a la damisela de Escalot; ésta le pide que combata por ella con sus enseñas, a lo que Lanzarote, que también es el fiel amante de Ginebra, debe acceder por fuerza. El *entrelacement* es una técnica narrativa —más empleada en la novela en prosa, pero no exclusiva de ella— que permite presentar en la composición de la trama más de una acción, es decir, de hacer coincidir los tiempos y destacar las concomitancias espacio-temporales. Este recurso puede usarse en el relato de un episodio, como en el *Roman de Troie*, donde la historia de amor entre Troilo y Briseida se fragmenta en nueve segmentos narrativos diversos; o en la consolidación del perfil de un personaje: en el *Lancelot* la identidad de Lanzarote queda oculta lo más posible, según la recomendación de la Dama del Lago: el narrador lo llama a veces "el caballero blanco", "el caballero que conquistó a la Guardia Dolorosa", "el caballero de las armas rojas". En dependencia de la situación o del personaje, el nombre de Lanzarote aparece en formas diferentes y únicamente hacia un tercio de la obra se hace explícito.

La combinación entretejida

Una última divergencia entre narración épica y novela se encuentra en el plano expresivo e ideológico: la *chanson de geste* es sustancialmente un monólogo; el mensaje transmitido presupone reacciones homogéneas y de solidaridad entre el autor y el público y dentro del público mismo, unidos todos por el mismo espíritu guerrero y la misma tensión emotiva. Por ejemplo, en el primer verso de la *Chanson de Roland* Carlomagno es significativamente "nostre emperere magnes". La novela manifiesta, a su vez, una marcada tendencia al diálogo. La polifonía característica de este género se lleva a término gracias a divergencias múltiples: diferenciación de la voz del autor respecto de la de los personajes. Un ejemplo antiguo de esto se halla en el *Roman de Tristan,* de Tomás de Bretaña (siglo XII), en el que el autor no aprueba las decisiones de sus personajes y dice abiertamente no entender los sentimientos de los protagonistas por el hecho de no haber experimentado nunca el amor. Esta diferenciación puede incluso llegar a la ironía como estratagema de distanciamiento entre el autor y su materia. En cuanto autorrepresentación de la clase feudal aristocrática, la novela marca los límites y los confines dentro de las historias, las voces, los registros y los comportamientos relativos a las diversas clases representadas. Esta variedad en el diálogo puede explicarse mediante una mezcla en el tejido novelístico de géneros diversos (inserciones líricas, etc.) y a través de varios recursos, usados para completar juegos de perspectiva con los que la veracidad del mundo representado se hace convincente, como apariciones en escena de grupos sociales diferentes a los que se dirige el texto: villanos, mercaderes y marginados, como el leproso en el *Roman de Tristan*. Así también se crea una elección clara de dirigir el texto a la clase aristocrática, de la que la

Monólogo y diálogo

novela es sustancialmente manifestación. En este sentido, es significativo el prólogo del *Roman de Thèbes:* "Tout se taisent cil del mestier/si ne son clerc ou chivaler:/ensement poent escouter/come li asnes a harper./Ne parlerai de peltiers/ne de vilains ne de berchiers,/mais de deux friers vous dirai/et lor gestes acounterai" ("Callan todos los del oficio,/si no son clérigos o caballeros:/son capaces de escucharme/como un asno es capaz de tocar el harpa./No hablaré de marroquineros,/ni de campesinos ni de pastores:/de dos hermanos les hablaré/y de sus acciones memorables"). Aunque estamos lejos, y obviamente sin burguesía, del concepto de "epopeya burguesa" (György Lukács), género considerado manifestación misma del mundo moderno, no hay duda de que al menos podemos sugerir aquí una acepción significativa, y de cierta manera arquetípica, de "novela".

Referencias a la aristocracia

Las primeras novelas

Si se excluyen los fragmentos del *Roman d'Alexandre* y del *Apollonius de Tyr*, es posible afirmar que la novela más antigua conservada íntegramente es el *Roman de Brut* de Wace (?-*post* 1174), acabado y presentado en 1155 a la reina de Inglaterra, Leonor de Aquitania (1122-1204), nieta del primer trovador conocido, el duque Guillermo de Poitiers (1071-1126), y luego célebre esposa del rey angevino Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey a partir de 1154).

El *Roman de Brut* es una larga traducción reelaborada (15 000 versos) de la *Historia Regum Britanniae,* de Godofredo de Monmouth (*ca.* 1100-*ca.* 1155), de 1135. Aunque parecía frágil y problemática la legitimidad del poder angevino en Inglaterra, derivado de la invasión, en 1066, de las tropas normandas de Guillermo *el Conquistador* (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066), la celebración de los antepasados bretones de los monarcas es capaz de unir políticamente la historia de la isla a la diáspora troyana: Brut, el héroe epónimo de Bretaña y fundador de la dinastía, era considerado un nieto de Eneas. Con esto se realizó la primera de las llamadas *translationes,* más tarde ampliamente estructuradas. Esta novela —que también contiene partes dedicadas al legendario rey Arturo, mítico guerrero que nombran los historiadores Gilda y Nennio (siglos VIII/IX), y a las guerras de éste contra los sajones, tradicionales enemigos del pueblo bretón— tiene una forma muy similar a la de una crónica. Así pues, la estructura de la novela es cercana al género historiográfico en vernáculo, estrechamente vinculado a la escritura derivada de la producción latina; de ella mencionamos aquí la *Estoire des Engleis,* de Godofredo Gaimar (siglo XII), y el *Roman de Rou,* de Wace, una crónica de los duques de Normandía que va desde el primer feudatario, Rollón, "Rou". Ya que hemos evidenciado la estrecha relación entre historiografía y novela, es necesario subrayar que el *Roman de Brut* ya presenta muchas de las características del recién creado género: es el primer texto en contar el

Brut, el héroe bretón

adulterio de Ginebra y de la mancha que esto provoca en el poder de Arturo, material que luego se retomará en el *Lanzarote* y en otras novelas, y al dibujar el luminoso mundo de los caballeros que luego se volverán los protagonistas de las aventuras, más incluso que los reyes. Es también el primer texto que habla de la mesa redonda, la *table ronde* "que gira como el mundo", *topos* que se volverá el auténtico emblema de las relaciones en el mundo caballeresco-feudal y tema central del ciclo artúrico.

Las novelas de materia antigua y las novelas de reyes

Bajo la primera etiqueta se enumeran tres textos usualmente datados hacia 1160-1165: el *Roman de Thèbes* (inmediatamente posterior, e incluso quizá contemporáneo, al *Roman de Brut*), el *Eneas* y el *Roman de Troie,* todos probablemente creados en el ambiente del imperio Plantagenet. En cuanto a su materia, podrían ponerse en la misma categoría que textos como el *Roman de Alexandre,* en los que la epopeya clásica se vuelve una novela en cuya trama constantemente se cruza una temática erótica de origen ovidiano.

La materia clásica

El *Roman de Thèbes,* que nos ha llegado en dos redacciones (una corta y una larga), es probablemente la obra de un anónimo clérigo normando. Éste, aunque sigue con fidelidad la trama de la *Tebaida* de Estacio (40-96), coloca antes la famosa batalla entre los hermanos Eteocles y Polinices que la aún más famosa de su padre, Edipo. Hay también alusiones a una realidad próxima, como numerosos recuerdos de la primera Cruzada, pero también comparaciones y tonos épicos, quizá referencias precisas a la *Chanson de Roland* (así, la frase que pronuncia Tideo: "él [Eteocles] está equivocado; nosotros, en lo correcto", retoma un típico estilema de la *Chanson*).

También la segunda entre las novelas de materia antigua, el *Eneas,* se considera obra de un anónimo clérigo normando. El autor usa libremente la *Eneida* de Virgilio (70-19 a.C.), pero aumenta sensiblemente su texto con pasajes significativos: para restablecer el *ordo naturalis* de la historia (que comienza con Menelao), inserta, por ejemplo, el episodio del juicio de Paris y añade una parte original suya dedicada al amor de Lavinia por Eneas (cerca de 1 600 versos). El *Eneas* se adaptó muy pronto en alto alemán medio, en una obra de Hendrik van Veldeke (*ante* 1150/1190-*ca.* 1200); la primera parte se hizo en *ca.* 1174; la segunda, entre 1184 y 1190.

El *Roman de Troie* no es una obra anónima: su autor es un clérigo de la región de Tours, Benoît de Sainte-Maure (siglo XII), conocido (más que aceptablemente) por ser el mismo Benoît autor de la *Histoire des ducs de Normandie.* Su fuente no son los poemas de Homero, sino dos resúmenes de la Antigüedad tardía en latín, considerados testimonios verídicos porque se creen escritos por testigos presenciales de la guerra de Troya: el *Ephemeris belli Troiani,* de Dictis Cretense (siglo IV, de bando griego), y la *Historia de excidio*

Troiae, de Dares Frigio (de bando troyano). La novela, también políticamente orientada según la idea de *translatio* y relativa a la fundación mítica del poder angevino, ofrece una representación idealizada de Troya, frecuentemente en relación dialéctica con las otras dos novelas mencionadas: la ciudad modelo para Occidente, sede de la belleza y del derecho, y sin embargo destruida hasta los cimientos, brinda la oportunidad de reflexionar sobre el sentido de la historia, la fortuna y la duración de los linajes. La novela de Benoît se volverá muy popular por largo tiempo; la versión en prosa, conocida como *Roman de Troie en prose,* nos ha llegado en varias redacciones del siglo XIII. Luego se traducirá al alto alemán medio, el *Liet von Troye,* de Herbort von Fritzlar, entre 1190 y 1217, y el *Buch von Troie,* de Conrado de Würzburg (?-1287), de 1287. También se hará una adaptación en prosa latina, en Italia, obra de Guido delle Colonne (*ca.* 1210-*ca.* 1287), con toda seguridad el famoso poeta del mismo nombre de la corte de Federico II de Suabia (1194-1250, emperador desde 1220). También el episodio acerca de los amores de Briseida tuvo enorme fortuna: se encuentra en Chaucer (1340/1345-1400), en Boccaccio (1313-1375) y luego en el *Troilus e Cressida* de Shakespeare (1564-1616).

Una reflexión sobre la historia

Adscribimos a la materia antigua el *Apollonius de Tyr,* novela en prosa cuyo prototipo podría ser una novela en verso del siglo XII de la que nos queda un fragmento, derivada de la *Historia Apollonii regis Tyrii* (siglos V/VI) y de las varias formas del *Roman d'Alexandre.* Respecto de ésta, la historia del texto es así: en el sudeste de Francia, en los primeros años del siglo XII, Alberico Pisançon (o de Briançon) escribe un poema del que quedan 15 *laisses* en octosílabos monorrimos (105 versos). El relato es sobre Alejandro Magno (356-323 a.C.), tomado del *Epitome,* a su vez derivado (en el siglo IX) de la traducción latina de Julio Valerio (siglo IV), la cual, por su parte, traducía la fabulosa historia que un griego de Alejandría, el Pseudo Calístenes, había compuesto en el siglo II. Un rimador de Poitou debió modificar el texto de Alberico en un poema de *laisses* decasílabas, luego manipulado por otros autores. Una de estas continuaciones debió ser la que compuso Lambert le Tort de Châteaudun (siglo XII), prácticamente perdida, pues sobreviven apenas 11 versos. A esta obra múltiple se da el nombre de *Roman d'Alexandre,* que, en su última derivación, se divide usualmente en cuatro *branches* principales: la primera, en decasílabos, narra la juventud y las primeras conquistas de Alejandro; la segunda, de mano de un tal Eustaquio, está constituida en sustancia por el *Fuerre de Gadres (Saqueo de Gaza);* la tercera y más larga incluye la derrota de Darío I (?-486 a.C.) y el complot para envenenar a Alejandro, y, por último, la cuarta, que narra la muerte del héroe y la divinización de su imperio, se debe en parte a Alexandre de París (pero nacido en Normandía, en Bernay, en el siglo XII), del que también se cree que fundió la materia alejandrina y cambió el metro dodecasílabo con cesura de Lambert por el metro que aún hoy, en homenaje a sus orígenes, se llama "alejandrino".

Una famosa reelaboración de esta versión es el *Roman de toute chevalerie,* de Tomás de Kent (siglo XII). Naturalmente, las ampliaciones y reescrituras mencionadas siempre utilizan diversas fuentes de naturaleza distinta, como Justino (*ca.* 100-*ca.* 165) y Orosio (siglo IV); pero también la *Historia de Preliis,* la *Carta de Alejandro a Aristóteles,* la *Carta del Preste Juan,* etc. Tales fuentes hacen de ésta una de las más complicadas e intrincadas novelas conservadas, pero también dan testimonio (como hacen las numerosas versiones en vulgar) de la enorme fortuna del tema alejandrino en la Edad Media.

Los años dorados: de 1165 a 1190

Apenas 20 años después del *Brut* la novela en lengua de oíl conforma su compleja y polifacética fisonomía. Después del paso del *epos* al *roman,* abreva también de la materia bretona: se trata del universo novelístico de la bella leyenda de Tristán e Isolda, de la novela artúrica de Chrétien de Troyes y de las experimentaciones del otro, contemporáneo suyo, escritor de novelas: Gautier de Arras (siglo XII).

La materia de los famosos amantes de Cornualles y del amor de la irlandesa Isolda por Tristán, sobrino de su esposo, el rey Marcos, encuentra diversas representaciones narrativas: novelas, *folies, lais,* etc. Están perdidas las versiones antiguas del bretón Breri, del autor conocido con el sobrenombre de *La Chièvre* y la del propio Chrétien. La más antigua y compleja que nos ha llegado (la cronología relativa con Tomás de Bretaña es dudosa) es la versión de Béroul en su *Tristan,* del que hay un solo manuscrito, al que le faltan el inicio y el final, llamado también "versión común".

La leyenda de Tristán e Isolda

La otra versión, extremadamente famosa y muy refinada, es de manos del culto clérigo inglés Tomás de Bretaña, de la que quedan 10 fragmentos en seis manuscritos, llamada "versión cortés". Es inmensa la fortuna, antigua y moderna, de la leyenda: mencionamos dos traducciones al alto alemán medio, hechas por Eilhart von Oberge (siglo XII) y Godofredo de Estrasburgo (*ca.* 1180-*ca.* 1215); la *Saga* escandinava; el *Sir Tristrem* inglés, y otras tantas versiones holandesas, españolas y eslavas. En Italia hay varias formas en prosa, como la novela *Tavola rotonda* y los cantares de Tristán.

Contemporáneo de Chrétien de Troyes, Gautier de Arras era originario de Picardía, activo en las cortes del nordeste de Francia. Es autor de dos novelas, compuestas entre 1176 y 1184: el *Eracle,* un relato de corte hagiográfico con el tema de la Vera Cruz y la biografía del emperador bizantino Heraclio (574-641, emperador desde 610), y el *Ille e Galeron,* dedicado a Beatriz de Borgoña (1145-1184), esposa de Federico *Barbarroja* (*ca.* 1125-1190). En esta novela se desarrolla el tema del hombre dividido por el amor de dos mujeres, trama también de un *lai (Eliduc)* de María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200).

Entre las otras experimentaciones novelísticas está el *Floire et Blanchefor,* una novela idílica dedicada a los amores de dos adolescentes que tendrá fortuna dispar: por una parte, los personajes se volverán los padres de la legendaria Berta y por ende abuelos de Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir del 800), dato que señala la confluencia y contaminación entre temas épicos y romancescos, y por la otra, el contexto oriental hace transitar la novela hacia los temas greco-bizantinos, cuya trama tendrá fortuna hasta llegar a Boccaccio, con el *Filocolo.*

El Floire et Blancheflor

También se fecha hacia el último cuarto del siglo XII un grupo de textos diversos, algunos de ambientación oriental y de materia alejandrina, como el *Partenopeus de Blois*, que relata la unión de un héroe, Partenopeus, sobrino del rey Clovis, con la misteriosa princesa griega Melior, y el *Florimont,* historia del imaginario abuelo griego de Alejandro. Hay otros dedicados a la celebración de un objetivo específico, como antepasados legendarios: el *Waldef* y el *Guillaume d'Angleterre,* que recuperan motivos y temas presentes en el *Apollonius de Tyr*. Son muy peculiares dos novelas escritas por el anglonormando (quizá galés) Hue de Rotelande (siglo XII): *Ipomedon* y *Protheselaus,* ambientadas entre el sur de Italia y Borgoña. El *Guinglain* o *Le Bel Inconnu,* que escribió Renaut de Beaujeu, está dedicado a su vez al tema de la mujer bella, la *Blonde Esmerée,* transformada en una serpiente, a la que el héroe Ginglain regresa la forma humana con un beso, *le fier baiser.* Este tema luego se emplea en otros textos, como en el *Wigalois,* de Wirnt von Grafenberg (siglo XIII), y en el *Carduino* de Antonio Pucci (*ca.* 1310-1388).

Le fier baiser

Véase también

Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "La épica en lengua vulgar en Francia y en Europa", p. 475; "Las formas del relato breve", p. 488; "Chrétien de Troyes", p. 505; "La lírica , p. 512.

CHRÉTIEN DE TROYES

GIUSEPPINA BRUNETTI

Chrétien de Troyes es uno de los primeros —y el mejor— escritores de novelas en vernáculo de la Edad Media. Además de otros textos, de él nos han llegado cinco novelas en verso, escritas entre 1160 y 1185, en las cortes del norte de Francia. El mundo del rey Arturo y de los caballeros de la mesa redonda es materia y escenario constante de su obra literaria, en la que hay legendarios caballeros (Lanzarote, Galván, etc.) e historias de amor de estructura compleja y psicología refinada, colocados en una

concreta dinámica histórica y feudal. En ésta, la dialéctica entre los valores guerreros del honor, la valentía y el coraje y la temática cortés y amorosa se combina con la* quête *personal y espiritual de los personajes principales (Lanzarote, Perceval, etcétera).

Los autores y las cortes

Aun si no fuera el primero en el panorama de la nueva narrativa europea de las novelas, Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190) fue sin duda alguna el más grande novelista de la Edad Media vernácula. Las noticias que tenemos de su vida son las que él mismo incluyó en sus obras, ya que no se posee ninguna otra prueba escrita y la identificación misma del escritor no se apoya en noticias certeras. Sabemos que su actividad literaria se desarrolló en parte en la corte de María de Champaña (1145-1198), hija de Leonor de Aquitania (1122-1204) y de su primer marido, Luis VII de Francia (*ca.* 1120-1180, rey desde 1137). Hija de reyes, María se había casado en 1164 con Enrique *el Liberal* (1127-1181), conde de Champaña desde 1152 y hombre de gran cultura. Chrétien dice al inicio de su novela el *Chevalier de la Charrette* que escribió la obra por petición de la condesa: por "comandemanz de sa dame de Chanpaigne". Por el prólogo de su última obra, el *Conte du Graal,* sabemos que estuvo al servicio de Felipe de Alsacia, conde de Flandes (1142-1191), al que quizá conoció en la corte de Troyes, cuando Felipe pasó una temporada allí, poco después de 1181, para pedir, aunque en vano, la mano de María, para entonces viuda. En otro prólogo, el de su primera novela conservada, *Erec et Enide,* el autor se nombra en el v. 9 como "Crestïen de Troyes", con lo que precisa su origen *champenoise* (en otros lugares aparece sólo como Chrétien). Esto es todo lo que sabemos del gran novelista: el hombre Chrétien se reduce, pues, a la obra de Chrétien el novelista. Hay muchas hipótesis, más o menos fantasiosas, de identificación del escritor, pero ninguna logra ser convincente: se intentó identificarlo con un "Christianus", canónigo de Saint Loup de Troyes, mencionado en un documento de 1173; se ha dicho también, a partir de una peculiar *interpretatio nominis,* que se trataba de un judío convertido (y que el *Conte du Graal* es prueba de tal conversión), o que de joven era cercano a la corte Plantagenet de Inglaterra, donde compuso el *Erec et Enide.* Sin embargo, ninguna de estas hipótesis parece plausible y sólidamente fundamentada.

Identidad misteriosa

En cuanto a su formación, todo parece apuntar a un clérigo, tal como el *clerc* Wace (?-*post* 1174), el primer autor de una novela en vulgar de oíl, o como Benoît de Sainte-Maure (siglo XII). A este propósito, es interesante recordar que Wolfram von Eschenbach (*ca.* 1170-*ca.* 1220), quien adapta el *Conte du Graal* al alto alemán medio, indica a nuestro autor como su maestro: "meister Chrestiân von Troyes".

Quizá un clérigo

La corte de María de Champaña fue uno de los mayores “espacios literarios” del siglo XII: rodeada de literatos en latín y vernáculo, la hija de Leonor —más allá de todo mito historiográfico— debió hallarse en el centro de un ambiente refinado y literariamente sensible. Aunque el marido Enrique parece mayormente interesado en la cultura clásica y los discursos teológicos (se ha estudiado el inventario de la biblioteca; algunos volúmenes se han identificado en manuscritos que existen aún), la atención de María está notablemente dirigida a la cultura vernácula: es dedicataria de paráfrasis bíblicas (el *Eructavit* y la paráfrasis del *Génesis* de Evrat) y de una novela francesa, el *Eracle* de Gautier de Arras (siglo XII); pero también es personaje en el *De amore* de Andrés *el Capellán* (siglo XII), donde aparece como una dama noble experta en la doctrina del amor. Incluso tiene que ver con algunas líricas, en particular una en lengua de oíl de Gace Brulé (*post* 1160-*ante* 1213) y una en lengua de oc de Rigaut de Berbezilh (siglos XII/XIII). Además, probablemente Ricardo *Corazón de León,* su medio hermano, le dedicó las poesías que escribió durante su cautiverio.

La obra

La obra de Chrétien de Troyes se conoce parcialmente. En el prólogo de su novela *Cligès* nos ofrece el catálogo de sus obras anteriores: adaptaciones de Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.), de las que sólo el *Philomena* se conserva, basado en la historia de Tereo y Procne del libro VI de las *Metamorfosis*, aunque se le atribuye al autor con ciertas reservas; una novela “del roi Marc et d’Ysalt la blonde”, vinculado evidentemente al ciclo de Tristán, y, por último, su primera novela del ciclo artúrico, el *Erec et Enide*. La cronología de la obra de Chrétien podría reconstruirse, *grosso modo,* así:

- *Ca.* 1160-1170: obras de corte ovidiano y la novela de Marcos e Isolda.
- 1170: *Erec et Enide.*
- 1176: *Cligès.*
- *Ca.* 1177-1181: *Chevalier de la Charrette* (Lanzarote), incompleto y luego acabado por Godefroi de Leigni, y *Chevalier au Lion* (Yvain), escritos quizá al mismo tiempo.
- *Ca.* 1181-¿1185?: *Conte du Graal,* incompleto.

Quedan además dos canciones de amor, gracias a las cuales se considera a Chrétien como el primer trovero atestiguado. Es dudosa la atribución del *Guillaume d’Angleterre* (en el que el autor se nombra como Chrétien), una novela no vinculada a temáticas artúricas, sino estructurada sobre la leyenda de san Eustaquio.

Las cinco novelas de Chrétien son los primeros testimonios conocidos de novela artúrica, en la que se relatan historias, se nombran lugares y se pre-

sentan personajes (Arturo, Ginebra, Erec, Galván, Lanzarote, etc.) del mundo de paz que estableció el rey Arturo después de las guerras que desde Brutus, antepasado epónimo de los Bretones, descendiente y heredero de la ilustre historia de Troya, dominaron la historia de Inglaterra. En esos 12 años de paz y en un mundo sin historia las gestas se pueden sustituir con las aventuras; el canto épico de los héroes o el relato histórico de los linajes puede ceder espacio a la maravilla. No es casualidad que en un documento de la Biblioteca Nacional de París, ms. fr. 1450, uno de los dos únicos manuscritos que transmiten las cinco novelas de Chrétien (el otro es el que copió Guiot, París, BN, F. fr. 794), el texto del *Erec et Enide* esté unido directamente a la copia del *Brut* de Wace, dentro de una amplia conjunción de las materias bretona y griega, como el *Roman de Troie* y el latino *Eneas*.

El universo artúrico de las cinco novelas

El universo artúrico sirve de fondo, complejo e inamovible, a las aventuras de los caballeros y los héroes de Chrétien. Con la única excepción del *Cligès*, que une la ambientación inglesa con el mundo oriental y bizantino, todas las novelas escogen el mismo paisaje para la acción, incluso a veces a través de una imagen precisa de la realidad del siglo XII. Pero no debe pensarse que los temas épicos no están presentes o que no se evoquen: en *Cligès*, por ejemplo, la traición del conde Engrès se compara a la de Gano; en el *Chevalier au Lion* el protagonista, Yvain, es más valiente que Roldán; en la *Charrette* se menciona al gigante Ysoré, personaje del *Moniage Giullaume*, una *chanson de geste* del ciclo de Guillermo de Orange. Es la naturaleza de los héroes lo que ha cambiado y, con ella, los valores épicos del coraje, la generosidad y el valor.

Escritura y conjunción

Elaborada en la segunda mitad del siglo XII, en el periodo que mejor expresa el llamado renacimiento del siglo XII, la obra de Chrétien es un producto de grande e inteligente arquitectura, pues no sólo inventa el regreso de personajes, sino que también menciona, al respecto de la novela que hizo, una *conjointure:* Chrétien "tret d'un conte d'avanture/Une mout bele conjointure" (*Erec et Enide,* vv. 13-14). Este término raro, que también aparece en el *Génesis* que citamos hace poco, tiene que ver con el área semántica de conjuntar o conectar y encuentra su fuente en una referencia de tipo retórico, con la *callida iunctura* del *Ars poetica* de Horacio (65-8 a.C.), y teológico o lógico-filosófico, con la *Logica vetus* y otras partes del *Organon,* en la traducción de Boecio (*ca.* 480-¿525?). No hay duda, sin embargo, de que el autor también se refería a una nueva manera de entender la organización del texto narrativo en vulgar, pues de vez en vez el término se comprendió como cohesión de los materiales y de las partes, unidad de la obra, coherencia psicológica, organización del *récit,* etc. Esta organización se contrapone, en ocasiones polémicamente, a la obra de quienes, "para vivir de relatos,

La organización del texto

fragmentan y dividen las historias". La polémica está evidentemente relacionada con el uso del texto y aparece en otros tipos de escritura vernácula, como en la lírica. El pasaje que más se asemeja a lo dicho por Chrétien está en el *Roman de Tristan,* de Tomás de Bretaña (siglo XII), en el que el autor quiere "en uni dire" ("contar unitariamente, con coherencia") una historia que otros "cuntent diversement".

Otro tema importante que llega a la literatura moderna gracias a la obra de Chrétien es la *translatio studii*. La idea se precisa en el prólogo del *Cligès,* donde se explicita el paso del saber y el conocimiento *(clergie),* así como de la valentía y las hazañas *(chevalerie)* de Grecia a Roma y de Roma finalmente a Francia. En el fondo, ésta es otra declaración de la imagen de los enanos modernos que, sentados a hombros de gigantes del pasado —según la célebre metáfora de Bernardo de Chartres (*fl.* primeras décadas del siglo XII) —, podían ver más lejos. Para Chrétien, la excelencia no iba a parar sólo en sus contemporáneos en cuanto modernos, sino en Francia, lugar de perfecta cortesía, más que cualquier otra región del mundo conocido.

De Grecia a Francia, pasando por Roma

La primera novela de Chrétien, el *Erec,* pone en escena a un héroe caballero, hijo del rey Lac (el nombre mismo del héroe demuestra su ascendencia celta: *Weroc* es la forma armoricana, *Gerent* la galesa). Erec, en el curso de una cacería del ciervo blanco, llega a un burgo en el que estaba por celebrarse un torneo. Allí derrota a Yder y se casa fastuosamente con la mujer más bella de la corte de Arturo, Enide. Llevado por la felicidad conyugal, Erec es acusado de *recreantise,* es decir, de faltar a sus nobles deberes de caballero. A partir de ese momento Erec parte a una serie de aventuras (una de las más fascinantes y peligrosas es la de la *Joie de la Cour,* donde es tema un encantamiento de hadas) para regresar mucho más tarde a la corte de Arturo. Al final, tras la muerte de su padre, Erec y Enide son coronados reyes de Nantes.

El Erec et Enide

El *Cligès* cuenta, en primer lugar, los amores que Alejandro, hijo del emperador de Constantinopla y huésped en la corte de Arturo para hacerse caballero, siente por la damisela Soredamor. De la unión nace Cligès, sobre el que trata la segunda parte de la novela. En ella hay una lucha dinástica por el trono de Constantinopla entre Alejandro y Alis, su hermano, en el curso de la cual se enamoran, después de varias travesías, Cligès y Fénix, hija del rey de Alemania. Con esta *translatio,* que va de Grecia a Londres, se cumple una transferencia más profunda: ya no se trata de los romances de materia antigua (donde el nombre es obvia referencia a la gesta de Alejandro), sino de una nueva novela de la materia de Francia. Junto con los conflictos y las intrigas por el poder, pero también los enredos y las complejas tramas amorosas y psicológicas, lo real y lo maravilloso se yuxtaponen en un admirable equilibrio de las partes. En cuanto al discurso amoroso, el *Cligès* se definió como un antiTristán, un "contracanto" a la famosa novela. En ésta tenemos la defensa de la pasión adúltera entre Isolda y Tristán, quien infringe

El Cligès

el pacto feudal y, en tal sentido, el orden social, porque el marido traicionado, el rey Marcos, es además su tío; en aquélla, la declarada superioridad de Cligès sobre Tristán y el rechazo de Fénix a dividir su cuerpo, como sí hace Isolda, entre dos hombres.

La tercera novela de Chrétien se basa en el célebre personaje de Lanzarote. En el día de la Asunción la reina Ginebra es secuestrada por un caballero desconocido, quien asegura a Arturo tener en su poder a numerosos súbditos en el reino de Logres. Este caballero desafía al rey: liberará a la reina únicamente si el campeón que luche por ella sale vencedor. El senescal Keu se lanza con valentía, pero es derrotado. Tras ello, Ginebra y su captor desaparecen en el bosque. En busca de la reina parte Galván, quien se encuentra en el camino con otro caballero desconocido, Lanzarote, ocupado en una aventura (que sólo más tarde se sabrá que es la misma). Más tarde Lanzarote se topa con una carreta conducida por un enano, de esas —dice el autor— que en otro tiempo se usaban para exponer a los condenados a la picota. El enano revela a Lanzarote que podrá encontrar a la reina sólo si se sube a la carreta. El caballero se divide entre Honor, que le aconseja no subir, y Amor, que lo empuja a exponerse. Tras una breve duda, decide subir. A partir de allí viene una serie de peripecias y aventuras (el reino de Gorre, el lecho peligroso, el cementerio en el que el héroe ve de frente su propia tumba, el puente de espadas que Lanzarote atravesará con manos y pies desnudos, etc.). Al término de ésta, Lanzarote del Lago combate contra el cruel Meleagant para liberar a la reina y a las personas prisioneras en Logres. El héroe es sin embargo mal recibido por Ginebra, que se muestra altiva e ingrata (y luego se sabrá que la causa es la duda que Lanzarote experimentó antes de subirse a la carreta). Viene una segunda ronda de peripecias que culmina con el torneo en Nouaz, lugar donde el caballero debe soportar el deshonor y la vergüenza que continúa procurándole la reina. Más tarde es recluido traicioneramente en una torre. De aquí en adelante el autor de la novela es Godefroi de Leigni: al final, inesperadamente liberado, Lanzarote mata a Meleagant en un duelo, en medio de la alegría generalizada de la corte.

La novela de Lanzarote

Enigmática y compleja, la tercera novela de Chrétien es rica en contrastes y contrapuntos entre el mundo cortés del reino artúrico y el reino oscuro, en parte de ultratumba, de Gorre; entre la búsqueda de Lanzarote, que salva a la reina, pero que libera también a un pueblo, y la búsqueda de Galván; entre los valores de la caballería y la infamia de la carreta. Estos contrastes, que también están en la escritura y en los registros escogidos, gravitan alrededor del lirismo, el amor, el valor y el honor.

La novela del *Chevalier au Lion* cuenta las aventuras del caballero Yvain, que ocurren en los mismos años y por tanto paralelamente a la *quête* ("búsqueda") de Lanzarote. La historia también inicia en la corte de Arturo, donde un caballero, Calogrenant, relata su derrota: en el bosque de Broceliande hay una fuente mágica, defendida por un temible caballero. Yvain decide inten-

tar la misma aventura, de la que sale victorioso al derrotar al caballero. En el camino de regreso, es hecho prisionero en un castillo; allí se encuentra con Lunete y su señora Laudine, de quien se enamora. Luego sigue una serie de aventuras, entre las que está la liberación del león atacado por la serpiente. Este león, que Yvain salva, se vuelve su fiel compañero, de donde viene el título de la novela.

El Chevalier au Lion

No hay duda de que la última novela de Chrétien —escrita por petición de su nuevo mecenas, Felipe de Alsacia—, es signo de una nueva orientación de la materia romancesca, con todo y que quedó incompleta a causa de la muerte del autor, según lo dice Gerbert de Montreuil (*fl.* siglo XIII), uno de los continuadores de la obra. Como dice el título mismo, *Conte du Graal* (*Perceval* es título probablemente posterior), la materia del relato es ahora un objeto misterioso, el *Graal,* no ya la aventura de un caballero y la conquista, o reconquista, de una mujer (Enide, Ginebra o Laudine). La *quête* es menos amorosa que espiritual, pues la meta es el Santo Grial de la Pasión; a través de ella se crea la figura del caballero elegido o predestinado, un hombre de destino incomparable. El joven Perceval, que ignora su nombre, vive en los márgenes del mundo, protegido por la madre, que vio morir como caballero a su esposo y a dos de sus hijos. Un día, en el bosque, Perceval encuentra a cinco caballeros, esplendentes en sus armaduras. Impresionado, decide ir a la corte de Arturo, para hacerse también él caballero. En la corte, una muchacha y un loco predicen la gloria futura del joven humilde y salvaje. Más tarde Perceval viaja al castillo de Gornemant de Goort, quien le enseña el arte de la caballería. Comienza una serie de aventuras, durante las cuales se enamora de Blancaflor. Luego Perceval asiste a una extraña procesión en un misterioso castillo: un hombre lleva una espada cuya punta está aún ensangrentada; una doncella, que lleva en manos el Grial, y un tercer personaje, portador de un plato hecho de plata. Perceval se mantiene en silencio, pues no se atreve a preguntar el sentido del cortejo y de los objetos expuestos. Al siguiente día, al despertar Perceval encuentra el castillo vacío. Sale, atraviesa el bosque y encuentra a su prima; frente a ella conoce finalmente su nombre: *Perceval le Galois.* La muchacha le revela su error: si hubiera pedido el Grial y la espada, el Rey Pescador se habría curado y su reino se habría restaurado. Que Perceval se haya quedado en silencio es por causa de su pecado, por haber hecho morir de dolor a su madre. Viene otra serie de peripecias, de combates y de pruebas de valor que llevarán a Perceval al hogar de un ermitaño, quien le revela parte del misterio del Grial y que su madre es hermana del Rey Pescador. Después de más aventuras, pero esta vez de Galván, la novela se interrumpe. Son numerosos los problemas sin resolver, a partir de la dualidad entre Perceval y Galván, relativos a la materia, a las fuentes y a la cristianización misma del sustrato legendario celta. La obra incompleta luego se continuó por obra de diversos autores y dio origen a una novela monumental, que suma cerca de 60 000 versos entre todas las conti-

Los misterios de Perceval

nuaciones en los muchos manuscritos. La obra de Chrétien tendrá un éxito enorme, y muy pronto: en alto alemán medio mencionamos las novelas de Hartmann von Aue (*ca.* 1170-*ca.* 1220), el *Erec* y el *Iwein,* y el *Parzifal* de Wolfram bon Eschenbach. En inglés medio, entre las más antiguas, el *Iwain and Gawain*, y en Escandinavia, algunas sagas, como las de *Erex, Ivens* y *Percevals*. La fortuna de esta novela artúrica continuará hasta llegar a las reelaboraciones modernas y contemporáneas.

Véase también
Literatura y teatro "María de Francia", p. 493; "La novela", p. 497.

LA LÍRICA

GIUSEPPINA BRUNETTI

La lírica occidental moderna surge en la Edad Media con la poesía de los trovadores. Estos poetas vienen a ser el primer movimiento literario de Europa y, a la vez, la primera sociedad de hombres de letras después del fin del mundo antiguo. Cortesía y **fin'amor*****, poesía de corte y lirismo son, junto con otras pocas formas de literatura, la "educación sentimental" del continente. Los profesionistas de este nuevo canto en lengua de oc, los trovadores, establecen modelos, temas y formas para una expresión lírica que, desde las cortes del sur de Francia, se vuelve muy pronto internacional, pues se difunde en el norte, hasta Inglaterra y Alemania; al este, hacia las cortes de Hungría; al oeste, en la península ibérica, y al sur, al norte de Italia y luego a la corte siciliana de Federico II de Suabia.***

LOS "ORÍGENES"

Mucho antes de las primeras pruebas escritas se tienen testimonios indirectos de la existencia de canciones de amor, muchas veces juzgadas con severidad en los círculos eclesiásticos. Esto se ve, por ejemplo, en los sermones de Cesario de Arlés (*ca.* 470-542) y, más tarde, en relación con los juglares (de *joculator, jocularis,* los trotamundos profesionistas de la palabra y de todo entretenimiento público: poetas, bufones, músicos, saltimbanquis), en el Concilio de Toledo de 589 y luego en el de Tours de 813, en los que se hace una muy despectiva mención de las frívolas canciones de amor que se cantaban durante las fiestas. Estas poesías quizá tenían que ver con la poesía latina medieval de los goliardos y de los *clerici vagantes,* o al menos debió coexistir en el mis-

mo territorio que ella, junto con otras, diversas, formas poéticas. Aunque con certeza existió, no tenemos pruebas escritas de ella; tampoco se sabe si llegó a ser una tradición común a toda la zona de las lenguas romances o incluso a toda Europa. La línea de investigación que subraya la aparición de características similares en testimonios más tardíos (canciones cantadas por mujeres, con *refrains* y estribillos) o temas en común (el motivo del alba, del encuentro dialogado entre amantes, etc.) no logra, sin embargo, hacerse sólida, ya que a través de un hecho banal (la propensión humana a cantar dondequiera los mismos sentimientos y motivos) se arriesga a perder la circunstancia específica de tradiciones diversas.

Así pues, poner el problema de los orígenes de la poesía moderna vernácula significa, ante todo, quitar al término "orígenes" todo matiz mecanicista, naturalista o metafísico. Como la etnicidad, que es un concepto histórico, los fenómenos históricos como las lenguas y las literaturas modernas, creadas y desarrolladas en la Edad Media, se pierden en una reducción simplista que no toma en cuenta un origen múltiple, una coexistencia de varias tradiciones (clásica grecolatina, latina medieval, elementos nórdicos y bárbaros u orientales y árabes). La lírica romance nace y crece en un ambiente de plurilingüismo cultural; ninguna de las relaciones dentro de las que la nueva palabra poética se forma y difunde es capaz, por eso mismo, de ser exclusiva. Como sucede con los orígenes del cantar de gesta, pero por razones parcialmente diversas, la cuestión de los orígenes de la poesía lírica ha atraído a generaciones de estudiosos: ilustrados, románticos y luego la "escuela histórica" definieron como "popular" a esta lírica, a la que pertenecen algunas ideas de colectividad primitiva y nacional. En esta visión quedaban rígidamente separados, pero coexistentes, los elementos eclesiástico culto, caballeresco barbárico y nacional popular-romance; pero la auténtica y autóctona expresión popular se mantenía inalcanzable, incluso vagamente definida. La existencia al mismo tiempo de Edad Media latina y Edad Media romance debería por sí sola hacernos estar en contra de una derivación total, sin solución de continuidad, de la nueva poesía trovadoresca a partir de la gran tradición clásica, de la forma especial del pasado clásico que permanecía vigente, transmitida en las escuelas y en los centros culturales medievales. Por más que sea evidente y explícita en los poetas en vulgar su dependencia de los modelos clásicos, especialmente los ovidianos, o las bases que aportaron las retóricas latinas medievales (por ejemplo, la elitista y sofisticada estructura métrica de los textos trovadorescos), ello no basta para explicar la poesía vernácula en su totalidad. En consecuencia, se debe hacer en cada caso una verificación oportuna, siempre puntual, de las fuentes y los elementos no originales específicos. En general, la tradición latina medieval puede llegar a ser particularmente hábil para absorber algunos perfiles poéticos; por ejemplo, el trovador Marcabrú (siglo XII), para quien es útil la presencia de ciertas fuentes propiamente cistercienses. Esto también resulta

El contexto multicultural y el carácter popular

de utilidad en la relación entre poesía sacra y poesía profana: ya que la cortesía trovadoresca tiene su principio en el amor y el cristianismo es, por definición, la religión del amor, la distinción entre amor sacro y amor profano concierne evidentemente al objeto, no a la naturaleza de la fuerza espiritual. De aquí que frecuentemente cambien los planos, que haya una interferencia y una ambigüedad en la forma de expresión de ambos tipos de poesía.

Orígenes cultos de la poesía vulgar

Un elemento importante que se añade al debate entre los que propugnan los orígenes cultos de la poesía vernácula moderna y los que sostienen el origen popular es el descubrimiento de algunos textos en 1948, luego descifrados, que parecían solucionar el problema: se trataba de una antigua tradición lírica en lengua vulgar, las jarchas mozárabes (la más antigua es anterior a 1042). Con este término se indica la parte final (o "salida") de las moaxaja, género muy popular en al-Ándalus a partir del siglo X. La moaxaja es un género poético estrófico en lengua árabe clásica (pero también existen en hebreo) cuyo esquema es AA, bbbAA (AA), cccAA (AA), etc., donde AA es un preludio al que siguen estrofas formadas por una parte monorrima (bbb) —con una rima diversa para cada estrofa— y una segunda que retoma el preludio, luego repetido como estribillo. Esta estrofa de tres versos monorrimos con vuelta es también la forma típica del zéjel árabe-andalusí (en árabe *ghazal*). En el texto se expresa el poeta (en árabe o en hebreo); en la última parte (AA) de la última estrofa (la jarcha) habla, a su vez, generalmente una mujer enamorada. Esta parte está escrita en la lengua romance de al-Ándalus, el dialecto mozárabe que continuaba el latín. Las jarchas más antiguas preceden por más de medio siglo la obra del primer trovador conocido, de modo que presentan el evidente problema de la eventual existencia de una lírica anterior a los trovadores, al tiempo que confirman la antigüedad de las canciones de mujer en Europa. Sin embargo, es necesario precisar que al menos una parte de las jarchas parece derivar de la tradición lírica romance y que nos han llegado a través de un filtro que condiciona su autenticidad. Por algunas razones, como el hecho de que los tercetos con vuelta no aparecen atestiguados en la lírica latina medieval, pero sí fueron empleados por el primer trovador conocido, Guillermo IX de Poitiers (1071-1126), el contacto entre la lírica árabe y la lírica trovadoresca es un hecho importante, colocado en una época, por así decirlo, protoliteraria.

Las jarchas

Por otra parte, parece muy estrecha la relación entre la poesía vulgar trovadoresca y la tradición latina medieval propiamente litúrgica. La proximidad se muestra, ya desde los inicios, en los procedimientos retóricos que la poesía latina medieval presentaba como modelos, así como en los esquemas métricos y rítmicos desarrollados por los primeros trovadores: de los "tropos" (así llamaban a las *inventiones* interpoladas en la liturgia, especialmente en la misa tras el *Aleluya*) los nuevos poetas toman su nombre mismo, pues de *tropos invenire,* "componer tropos", deriva "tropare" y de allí "trovador". Este término, "inventores de nuevas formas", se usará para indicar y

distinguir a los nuevos poetas en lengua vulgar. Es también una característica que diferenciará a trovadores de juglares —relegados a una función más modesta de repetidores de textos, de divulgadores y ejecutores—, junto con la orgullosa conciencia de su propia maestría técnica y musical y de su valor.

Formas, géneros y tradición

La poesía trovadoresca en lengua de oc, derivada del latín y propia del sur de Francia —de donde viene "occitano", término más exacto que "provenzal", que indica sólo una de las regiones del sur de ese país—, es una poesía cortés porque se desarrolla y difunde en las cortes; pero también es una poesía que pone en el centro de su discurso el *fin'amor,* una concepción especial del amor que permite la conformación y manifestación del yo lírico. Sólo más tarde los troveros escribirán sus textos en lengua de oíl, francés antiguo, bajo modelos occitanos.

Las canciones dedicadas a la dama

Cantar/amar

La poesía de los trovadores es lírica *strictu sensu:* poesía cantada, monódica, de la que el trovador compone *los motz e·l so* ("las palabras y la música"). El género principal de la lírica es la *canso* ("canción"), término que se atestigua después del antiguo *vers* (de *versus*), empleado mayormente por los primeros trovadores y hasta finales del siglo XII. La *canso* se conforma, en general, de cinco a siete estrofas y se cierra con una o más *tornadas* ("regresos"), que pueden contener el nombre del destinatario o de la dama, oculto muchas veces con un pseudónimo, el *senhal.* La canción representa la máxima expresión del arte de los trovadores, pues permite en su originalidad de forma (métrica, rítmica y musical) la manifestación del tema amoroso. El amor es, para los trovadores, fuerza vital, religión del alma y centro geométrico del canto: Bernart de Ventadorn (*ca.* 1130-*ca.* 1195), uno de los mayores trovadores de la generación de 1170, establecerá una perfecta correspondencia entre expresión poética y sentimiento de amor, en la que amar equivaldrá a cantar y viceversa: "No es meravelha s'eu chan/Melhs de nul autre chantador./Que plus me tra·l cors vas amor/E melhs sui fahz a so coman" ("No es maravilla si yo canto/mejor que otro cantor,/porque entre más el corazón me lleva hacia el amor/mejor estoy dispuesto a su voluntad"). El amor vale por sí mismo, vale por la perfección que procura. A su vez, la mujer que es objeto de tal inclinación, incluso en la distancia sideral en la que está colocada por condición y estatuto poético (como el *amor de ionh,* "el amor de lejos" de Jaufré Rudel, siglo XII), debe permitir que la amen y ha de mostrarse digna de tal amor. El amante es un vasallo; la señora, inaccesible; el amor, frecuentemente adúltero. El *joi* —término técnico complicado, pero muy concreto, que alude a la alegría y a la realización del amor— se vuelve el amor mismo, fuente de toda virtud y perfección. Pese a que los trovadores no dejaron un tratado sistemático y completo del amor

—el *De amore,* en latín, de Andrés *el Capellán* (siglo XII), es una sistematización muy particular, que, aunque ofrece una categorización muy sutil, es un producto complicado y variado internamente—, el código del amante perfecto y del poeta perfecto que se infiere de los textos es muy severo, hecho de reglas y valores precisos. Por ejemplo, la *mezura,* "mesura", en el comportamiento y en la expresión; *lo saber,* "la cultura del corazón"; *lo sen,* "el juicio correcto"; *la conoissensa,* "la sabiduría", etc. Todos éstos hacen que el código de virtudes sea correspondiente al de la caballería. En cuanto al estatus social, algunos han afirmado que la poesía cortés refleja la ideología de una clase específica de *marginal men,* los pequeños caballeros (llamados *iuvenes,* "jóvenes") desprovistos de feudo que constituyen la *masnada* del señor, del que dependían económicamente. Los trovadores serían, así, los ideólogos de dicha clase: a través de una concepción propia de la cortesía y del *fin'amor* justificaban la idea de una nobleza que procede no de las riquezas o de la estirpe, sino de las cualidades y de las virtudes íntimas del hombre. Naturalmente, esta suposición sociológica explica sólo una parte del fenómeno y clarifica sólo algunas de las relaciones internas en el complejo mundo poético de la Francia medieval.

Ideología de clase

La *canso,* como se ha dicho, es el género preferido para transmitir la doctrina cortés de los trovadores, gracias al virtuosismo del estilo empleado, los juegos prosódicos y la lengua. La expresión es conscientemente complicada, muchas veces elíptica, en especial en quienes, como Raimbaut d'Aurenga (?-1173), escogen el *trobar clus,* el "trovar cerrado", la palabra oscura y preciosa: una elección que equivale a una afirmación aristocrática explícita y a una selección del público ideal. El *trobar leu* ("trovar leve", como hacían Bernart de Ventadorn y Giraut de Bornelh) escoge lo opuesto: un estilo accesible y una estética emparentada con una idea de *caritas* de corte paulino, diferente y laica. El *trobar ric* ("trovar rico"), cuyo mayor exponente es Arnaut Daniel (*ca.* 1150-*ca.* 1200), es una acepción específica del *trobar clus,* de la que acentúa el virtuosismo métrico y el atrevido juego verbal.

Trovar cerrado, leve y rico

La *canso* incluye en sí muchos géneros poéticos, organizados en un complejo y amplio sistema. Algunos tratados ya tardíos (*Leys d'amors, Regles de trobar,* etc.) explican sólo en parte la estructura exacta de éste y su diacronía: desde el sirventés (en el que se incluye la *canso de crozada*), que en particular se caracteriza por modificar la forma y la música de una canción de amor, hasta los géneros dialógicos *(tenso* y *partimen),* pasando por otros más *(planh, alba, pastorella).* Se clasifican además otros géneros menores de tipo lírico-coreográfico: la *balada* (el *rondeau* de los troveros) y la *dansa.* Posiblemente importados del mundo de oíl son la *estampida* y la *retroencha.*

Pensada para cantarse, y por tanto no sólo para la lectura, como la novela, la poesía es compuesta por el trovador plausiblemente por escrito (se nombra, por ejemplo, el *breu de pergamina,* "breve de pergamino", las hojas sueltas con el poema que luego iban de mano en mano), pero puede transmitir-

se también oralmente a través de los juglares, frecuentemente anónimos. Los textos de casi 460 trovadores conocidos nos han llegado en cancioneros manuscritos (son 95 los que hacen el repertorio de Brunel); sólo cuatro de ellos conservan la notación musical de casi 250 composiciones, apenas un décimo del corpus. Es difícil la interpretación del texto musical, en vista de que faltan a la notación las indicaciones de ritmo, esenciales para una ejecución correcta de la poesía. El texto obedece las reglas de la nueva métrica romance, las cuales, para sintetizar, pueden explicarse si se recurre a una metáfora espacial que usó Brunetto Latini (*post* 1220-1294): la composición poética es como un camino por recorrer, estrecho y difícil, rodeado por los muros y empalizadas del peso, el número y la medida (el número es el cómputo de las sílabas; la medida, la elaboración de las rimas, y el peso, la escansión de los acentos). Si entendemos por métrica el conjunto de reglas relativas a ciertas obligaciones estructurales recurrentes en la composición poética, se dirá que éstas se aplican, en primer lugar, en el plano de la medida de los versos, de las pausas internas y de los acentos primarios y secundarios; en segundo, al homeotéleuton de los versos, propio de la versificación europea medieval y moderna (la rima), y a la repetición estrófica con sus modalidades, y en tercero, a los recursos retóricos, internos al verso o a las estrofas, pero organizados de tal manera que construyan una red unitaria de correspondencias. En conclusión, se dirá que son características propias de la métrica romance, derivada del sistema rítmico del latín tardío y empleada primeramente por los trovadores (Frank ha enlistado más de 800 formas métricas diferentes en la lírica trovadoresca):

Escritura y oralidad

Principios de la métrica trovadoresca

1. La elaboración de estructuras métricas que responden al principio del isosilabismo.
2. El uso sistemático del homeotéleuton (rima o asonancia) con funciones estéticas e histórico-culturales, pero específicamente métricas, dirigidas a nivelar el verso y a establecer los límites de éste en la última vocal tónica.
3. La organización funcional y combinada de metros y rimas en la estructuración de los géneros (la *laisse* para la épica, la estancia para la lírica, el dístico monorrimo para la novela, los cuartetos alejandrinos para la poesía didáctica, etcétera).

Los dos primeros principios no existen en la métrica clásica, caracterizada por un sistema cuantitativo y por la ausencia de homeotéleuton sistemático. Por el contrario, son análogos los sistemas romance y germánico en cuanto al uso de la rima.

Trovadores

El poeta en lengua vulgar más antiguo de Europa del que nos llegó la obra es Guillermo, VII conde de Poitiers y IX duque de Aquitania. Descendiente de una de las más ilustres y poderosas familias de Francia —sus feudos se extendían desde el Loire hasta los Pirineos, así que eran más vastos que los del propio rey—, Guillermo era un gran señor, poseedor de una de las bibliotecas más ricas de Europa, reunida por su célebre antepasado, homónimo suyo y amigo de Fulberto de Chartres (siglos X-XI). En sus enormes dominios florecían centros culturales de excelencia: la escuela episcopal de Poitiers, que fundó un discípulo de Fulberto, Hildegario, y la abadía de San Marcial de Limoges, uno de los lugares más importantes para la poesía latina medieval y para la composición de himnarios y troparios. Entre sus feudatarios estaba el *Ebolus cantator,* vizconde de Ventadorn, del que no nos llegaron textos, pero que luego otros trovadores recuerdan como fundador de una escuela, la *escola N'Eblon.* Son numerosas y pintorescas las referencias a Guillermo en las crónicas latinas de la época: lo describen como libertino y ligero, "*iocundus et* lepidus, fatuus et lubricus", dispuesto a imitar, él, un gran señor, las procaces y jocosas habilidades de los juglares ("facetos etiam histriones facetiis superans multiplicibus", como dice Orderico Vital), o a componer en vernáculo cantos heroicos, sentimentales y humorísticos, siguiendo la línea de los *clerici vagantes,* pero también de Abelardo (1079-1142) y de los poetas del Loira. Esta promoción de las *facetiae* a poesía hace recordar el "alto" ejemplo de los *Amores* de Ovidio (43 a.C.- 17/18 d.C.) y, a su manera, reaparecerá cuando Petrarca (1304-1374) asigne a sus composiciones el epíteto de *nugae.* Esto, junto con el afortunado encuentro entre tradición profana, culta y escolástica con la tradición litúrgica —muchas formas métricas y los llamados "versos largos" que ocupa Guillermo luego los retoman, quizá como parodia, famosos trovadores—, además de los aportes de la poesía más abiertamente popular y juglaresca, se vuelve en extremo revelador: en sus orígenes, la nueva poesía de la nueva Europa se sitúa en el crucero entre mundos diversos, para mal considerados rígidamente diferentes, pues en realidad eran próximos, en constante y profunda comunicación.

Guillermo, el iniciador

Nos quedan 11 textos de Guillermo, uno de ellos de dudosa autenticidad. Es complejo y no uniforme el perfil del poeta que de ellos se evoca: por una parte hay composiciones alegres, irreverentes y casi cínicas; por el otro, canciones perfectamente corteses, con temas (como el del inicio de la primavera; el de la dama inaccesible; los *lauzengiers,* "maldicientes", o el de la transposición de las imágenes feudales al lenguaje amoroso) que luego se volverán propios de toda la poesía trovadoresca. Incluso se puede afirmar que las tres corrientes principales, de cuya estilización se desarrollará más tarde la tradi-

ción lírica, están presentes ya en este punto: la línea amorosa-sentimental, la burlesca-satírica y la moralizante (religiosa, pero también civil).

El movimiento de los trovadores concluirá al final del siglo XIII: Guiraut Riquier (*ca.* 1230-*ca.* 1292) escribirá su última poesía en 1292, aunque la cruzada contra los albigenses (1208-1229) ya había asestado un duro golpe al sistema feudal de las cortes del sur de Francia, donde destruyó las condiciones en las que la poesía de los trovadores pudo difundirse y florecer.

El primer periodo: Rudel y Marcabrú

Dentro de estos límites, en el movimiento trovadoresco se cuentan usualmente tres periodos. El primero va de los orígenes a la mitad del siglo XII; sus principales exponentes son Guillermo IX, Jaufré Rudel (siglo XII) y Marcabrú (siglo XII). Como Guillermo, también Jaufré es un gran feudatario (príncipe de Blaya, en el estuario de la Gironda, según la *vida*), participante quizá en la segunda Cruzada, de 1147. El amor que sintió por una mujer lejana y nunca vista, mito que la *vida* contribuye a fijar, continuará alimentando la fantasía de numerosos escritos (Petrarca, Heine, Carducci, Rostand e incluso Pound y Döblin). Decididamente más robusta y difícil es la inspiración de Marcabrú, probablemente de humilde condición y en activo entre 1130 y 1148, primero en la corte de Guillermo VIII de Poitiers y luego en la de Alfonso VII de Castilla (1105-1157, emperador a partir de 1135). En un lenguaje muy personal y realista, rico en *hápax* y términos raros y coloridos, Marcabrú se arroja en contra de un *fin'amor* lleno de mentiras y adúltero. También denuncia la corrupción de la sociedad cortesana, de la que ridiculiza los vicios. Orgulloso y solitario, consciente del valor de su obra y defensor de un *genus dicendi* y de un *ornatus* cuidado, por decisión orientado a la invectiva, a la oscuridad y a la densidad sistemática, de Marcabrú conservamos unos 40 textos, que tuvieron un gran impacto en la poesía de esa época y de las posteriores.

La segunda generación de trovadores (mediados del siglo XII-mediados del siglo XIII) es la más rica y estructurada. Se centra en la generación de 1170, a la que pertenecen los poetas que definieron el mundo clásico del "gran canto cortés". Entre ellos, los más famosos son Bernart de Ventadorn (*ca.* 1130-*ca.* 1195), Raimbaut d'Aurenga, Peire d'Alvernhe, Giraut de Bornelh, Bertran de Born, Arnaut Daniel, Folquet de Marsella, Peire Vidal, Raimbaut de Vaqueiras y alguna voz femenina, las llamadas *trobairitz*.

El segundo periodo, el más rico

Bernart de Ventadorn es el poeta que quizá mejor representa la inspiración fundamental de la poesía trovadoresca. Aunque resulte siempre banal e inexacto considerar en bloque la obra de un trovador, en muchas ocasiones dividida por temas y formas experimentadas, podría afirmarse, no sin generalizar un poco, que para Bernart es tema de toda la poesía únicamente el amor, sentimiento desprovisto de toda caracterización biográfica y casi personificado. El ambiente y el mundo real desaparecen, completamente interiorizados en un espacio lírico en el que el único movimiento es el melodioso y lento de la memoria enamorada, de la soledad del

corazón. Con Raimbaut, príncipe de Orange muerto prematuramente en 1173, nos hallamos con otro estilo, pues retoma el virtuosismo formal y lexical de Guillermo IX, así como su tono lúdico, con una clara preferencia por el juego y el contrapunto del amor. Algunas de sus formas, muy originales, prefiguran las estructuras típicas de quien, según Dante (1265-1321), "fu miglior fabbro del parlar materno": Arnaut Daniel. Arnaut es poeta de los *aynata* (cosas imposibles, como "cazar liebres con buey", "amansar el aire", "nadar contra la marea creciente"), conocido inventor de la sextina, una canción de seis estrofas y de seis rimas, que aparecen hipnóticamente según el principio de la *retrogradatio cruciata,* que causará fascinación en la poesía de todas las épocas: compondrán sextinas Dante y Petrarca, pero también Miguel Ángel y Cervantes, Ungaretti y Pound, hasta llegar a Fortini. Como ejemplo de un trovador que no sólo se ocupa del amor, recordaremos aquí la poesía de guerra y de corte realista de Bertran de Born (*ca.* 1140-*ca.* 1215), a quien Dante considera (*De vulgari eloquentia,* II, 2) el altísimo cantor de las armas. Bertran, señor de Autafort, escribe con precisión retórica acerca del conflicto entre los Capeto y los Plantagenet, así como de la guerra de Ricardo *Corazón de León* (1157-1199), en un poema que con gran vivacidad y realismo representa los sonidos de la batalla y con gran eficacia se aproxima a la vida feudal y la realidad de la época.

El tercer periodo y los trovadores italianos

La tercera época, desde la mitad y hasta el fin del siglo XIII, comprende la obra de los trovadores más tardíos: Peire Cardenal (*fl.* 1204-1272), de fuertes gustos por lo satírico; Guilhem de Monhanhagol (1229-1258); los trovadores italianos (como Sordello, ?-1269), y el catalán Cerveri de Girona (*fl.* 1250-1272).

Ya a partir de la mitad del siglo XIII y después de la diáspora que trajo la cruzada albigense, ocurrirá una sistematización consciente del patrimonio trovadoresco: la creación, también en Italia, de grandes compilaciones de manuscritos que ordenan y dirigen la lectura de obras y poetas. Estas colecciones crean un género narrativo específico, útil para el uso de los textos: las *vidas* y las *razos*. A los textos preceden semblanzas biográficas (las *vidas*) que, según el modelo de los *accensus ad auctores,* recogen información sobre el trovador del que se propone una versión de la obra. Esta información está muchas veces novelada o sigue tipos específicos. Las *razos* ("razones") son, a su vez, prólogos a los textos, en los que se explican las condiciones bajo las que éstos se compusieron o su finalidad específica.

Troveros

La poesía de los trovadores se adopta en el norte de Francia hacia la mitad del siglo XII. Símbolo de esta *translatio* son el primer matrimonio, en 1137, de Leonor de Aquitania (1122-1204), nieta del primer trovador, con el rey de Francia,

Luis VII (*ca.* 1120-1180, rey a partir de 1137), y luego (después del repudio) su segundo matrimonio, en 1154, con Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154). No son conocidas las circunstancias y las vías exactas a través de las cuales la poesía trovadoresca se introduce en el norte del Loire, en las cortes francesas, donde pone en marcha la emulación de los troveros. Es quizá gracias a poetas itinerantes, como Guiot de Provins (*fl.* siglos XII-XIII), o juglares; o tal vez a cortes específicas, muy interesadas en la literatura romance, como la de María de Champaña (1145-1198), hija de Leonor. Esta corte, por ejemplo, recibe a Chrétien de Troyes, a quien, por lo demás, se deben las dos canciones troveras más antiguas en lengua de oíl. Son contemporáneos a estas primeras pruebas, hacia 1170, los pocos textos líricos de Guiot de Provins y del vizconde de Meaux, Huon d'Oisy (siglo XII). Igualmente en la corte de María está atestiguado otro fecundo trovero *champenois:* Gace Brulé (*post* 1160-*ante* 1213), un caballero de la pequeña nobleza, como lo son también sus amigos Gilles de Vieux-Maison (siglo XII) y Pierre de Moulins (siglo XII), en activo hacia la época de la tercera Cruzada (1189). Sin embargo, un modelo unívoco para comprender la difusión resulta insuficiente: tenemos ejemplos de un diálogo a más voces que pone en comunicación directa la lengua de oíl con la de oc, como la relación que hubo entre Chrétien, Bernart de Ventadorn y Raimbaut d'Aurenga al respecto del modelo de amor del Tristán; o entre Raimbaut de Vaqueiras y Conon de Béthune (*ca.*1150-*ca.* 1220). Precisamente Raimbaut ejerce una influencia en sentido contrario, cuando hará derivar una nueva forma en la poesía provenzal a partir de la obra de Huon d'Oisy. Entre los troveros más grandes e importantes mencionamos a Adam de la Halle, Colin Muset (*fl.* siglo XIII), Teobaldo de Champaña (1201-1253), Jean Bodel (?-*ca.* 1210) y Rutebeuf (*fl.* 1250-1285), quien encarnará definitivamente la mutación del lenguaje lírico.

Poesía de corte

Pero los poetas del norte, imitadores de los trovadores, se distancian de sus modelos. Por ejemplo, están ausentes el *trobar clus* y el *trobar ric,* la poesía de corte realista (con excepción de algunos textos satíricos y de las canciones de cruzada) e incluso el estilo áspero y paradójico. La poesía trovera se conforma preferentemente de *grands chants,* canciones de amor cortés clásicas y fijas, cuyas pequeñas variaciones retóricas siempre están dentro de una ortodoxia formal. En efecto, las innovaciones son mayoritariamente de tipo musical, que es un aspecto especialmente cuidado (en los manuscritos encontramos un gran número de melodías). También algunas condiciones específicas parecen diversas: con la excepción de algunas cortes, los troveros son poetas urbanos (más que "burgueses"), es decir, pertenecen más bien al ambiente citadino, a las florecientes ciudades comerciales del norte, entre las que se destaca Arras. De allí quizá venga el notorio gusto por géneros especiales, los llamados "géneros objetivos", desconocidos para los trovadores. Éstos hacen de contraste con el gran canto cortés, a la vez que parecen continuar con formas más antiguas. Entre estos géneros recordamos el alba,

que desarrolla el motivo de la vigilia de los amantes y su separación, y especialmente el típico registro lírico-narrativo de los *lais* y de las canciones de mujer. Entre éstas son de mencionar las *chansons de toile* ("canciones de tela"), cerca de 80 textos que ponen en escena —preferentemente en decasílabos y en forma de pequeños cantares de gesta— a muchachas que llevan a cabo su labor manual junto a la ventana, mientras cantan historias de seducción y de amores contrariados. Son peculiares, además, las llamadas *reverdies,* que amplían a toda una canción el tema del inicio de la primavera; las canciones de la "malcasada", mujeres casadas insatisfechas, y sobre todo las pastorelas, un tipo de canción con personajes de origen trovadoresco. Por último, están también en flor algunos géneros de evidente finalidad musical o coreográfica-musical: los *rondeaux* y los *balletes.* Los troveros fueron el primer movimiento en la irradiación de la lírica trovadoresca: pronto la península ibérica, las regiones nórdicas y germánicas e Italia toda "traducirán" en sus respectivos idiomas el gran canto cortés, una modalidad expresiva que, desvinculada de la *performance* musical y con la decidida presencia de un yo lírico, llegará más tarde a convertirse en la forma de la poesía moderna occidental.

Los lais *y las canciones de mujer*

Véase también

Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "La poesía didáctica, enciclopédica y alegórica", p. 447; "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "María de Francia", p. 493.

Teatro

OFICIO LITÚRGICO Y TEATRO RELIGIOSO

LUCIANO BOTTONI

En un periodo de conflictos religiosos y políticos, en el que la cultura de las escuelas monásticas o canonicales y las escuelas libres se renuevan a través de la oposición entre tradición e innovación, entre sabiduría "de autoridad" y filosofía, entre eclesiásticos y legos, en la solemnidad de las iglesias cristianas el oficio litúrgico cobija una simbólica representación dramática y propicia la evolución del rito hacia el espectáculo.

EL *THEATRUM ECCLESIAE* Y EL SACERDOTE "AUTOR"

A finales del siglo XII el obispo Honorio de Autun (?-*ca.* 1137) compara al sacerdote oficiante con el actor trágico: "Se sabe que quienes recitaban las tragedias en los teatros representaban las acciones de los guerreros con gestos ante el pueblo. Así nuestro trágico representa con sus gestos, ante el pueblo cristiano, el combate de Cristo en el teatro de la Iglesia" *(Gemma Animae)*. Honorio reconoce en el sacerdote la figura de un actor trágico para un sacrificio expiatorio, en el que el cuerpo del Hijo es simbólicamente inmolado, mediante el ritual de la palabra, en un deicidio que el Padre mismo permite.

En este *theatrum Ecclesiae* el espacio arquitectónico está rodeado, para los creyentes, por la verdad de la fe: el pórtico de la fachada, que da al oriente, recibe el nombre de *Galilea* y puede fungir como una adaptación escénica de un juicio universal abierto a los significados y a los contrastes —como las estatuas o los frisos que lo adornaban— entre infierno y paraíso. Dentro de la iglesia, el altar mayor adquiere el valor alegórico-simbólico de sepulcro como lugar de martirio y resurrección, a la vez que el baldaquino que está por encima —con las cortinas que protegen la Eucaristía— puede, en la liturgia de Navidad, guardar o mostrar por sorpresa un icono de la Virgen con el Niño. Las procesiones rituales del calendario litúrgico hacen familiares para la asamblea de los fieles los momentos emotivos, distribuidos según la dramatización de las estaciones del viacrucis: una especie de perenne y adolorida unión con la cripta, gruta mística de la Navidad o sepulcro de Resurrección, que reposa en la imagen ambivalente de cuna y tumba. Acompañan al espectáculo litúrgico la música y el canto coral de los Salmos en forma

de *antiphonia* —dos hemicoros que se responden a eco, como si se recuperara el esquema del drama clásico en el diálogo entre oficiante y hemicoro—.

Las características de espectáculo más marcadas en los rituales litúrgicos, los emocionalmente más fuertes, se manifestaron en especial durante la liturgia pascual de la Semana Santa, con la evocación de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo.

Teatralización y visualización de los eventos litúrgicos

Estos eventos servían para el enriquecimiento o variación *(tropo)* de un momento litúrgico. Por ello, el breve texto del *Quem quaeritis,* el "¿A quién buscáis?" que entonan los monjes cuando da inicio la Vigilia Pascual —celebrada en la noche del Sábado Santo—, comienza progresivamente a acentuar la teatralidad de la estructura dialógica implícita en la visita de las Tres Marías al sepulcro. El corista que interpreta al ángel, vestido de blanco, se coloca cerca del altar, mientras los tres cantores bajan de sus escaños y se desplazan hacia el centro del coro para representar a las tres mujeres: aquí inicia el diálogo cantado. Cuando el oficio de la Pascua de las comunidades monásticas se abre, primero a las familias y a los conversos del monasterio y más tarde al público de fieles, la pregunta del ángel y el anuncio que hace de la Resurrección se proveen de elementos accesorios escenográficos para visualizar el momento de la *Visitatio:* la ceremonia disponía de un sepulcro, un sudario y una cruz. Mientras se recita el tercer responsorio, el monje que representa al ángel se sienta sobre la tumba vacía y los tres frailes con manto

Un final triunfal

avanzan con la actitud de tres mujeres titubeantes. Al "¿A quién buscáis en el sepulcro, oh, cristianos?", cantado dulcemente en tono medio, los tres responden a una sola voz: "A Jesús Nazareno crucificado, oh, celícolas". El canto dialogado responde al coro en antífona, hasta que se muestra el Sudario, tomado del sepulcro sin la Cruz —metonimia del cuerpo sagrado que en él estaba envuelto—. Con la explosión triunfal del *Aleluya* en el "teatro eclesial", la brillante simbología del blanco —color de la muerte/resurrección— celebra la apoteosis de un Cuerpo invisible que vence la finitud y la culpa del sepulcro para gloria de los cielos. Inmediatamente se unen a la *Visitatio* los apóstoles Pedro y Juan, quienes, tras recibir el anuncio de las mujeres, acuden al sepulcro y el coro asume una función patética de comentador de la acción.

Sólo en la segunda mitad del siglo XIII la *Visitatio* se enriquece con el personaje del vendedor de bálsamos, el *unguentarius,* que proporciona los bálsamos para aliviar las heridas en el cuerpo de Cristo. En el cierre se añade un giro inesperado, con un Cristo resurgido que, antes de revelarse en todo su esplendor, se aparece a la Magdalena con el semblante de un hortelano.

El diálogo luego se extiende a la captura de Cristo, al proceso, al viacrucis, a la Crucifixión e incluso al *planctus Mariae.* A través de estas representaciones se da una proliferación de temas y personajes que configura todo un drama sacro. Para entonces, el teatro religioso se ha introducido en el oficio litúrgico y preanuncia ya el regreso del teatro en la Europa occidental.

La *Pasión* y las seducciones de una Magdalena bávara

Uno de los ejemplares más famosos del *Drama de la Pasión,* conservado en la colección de los *Carmina Burana,* de la segunda mitad del siglo XII, pone en escena toda la secuencia de sucesos que lleva a Cristo a la cruz del Gólgota. La didascalia de apertura convoca al escenario a Pilatos y a Herodes con sus soldados, mientras que el Señor pone en marcha la acción al llamar a los pescadores Pedro y Andrés. Después de la curación del ciego, el coro canta la entrada de Jesús en Jerusalén; luego viene la invitación del Fariseo a su cena, lo que propicia el episodio de la Magdalena. La mujer, que está marcada por un esplendor de cortesana, recita en alemán su incontrolable gusto por los placeres del mundo: "En sus placeres quiero arder, ninguna lascivia evitar [...]. Miradme, jóvenes, y dejad que os plazca". La rodean un vendedor de perfumes y un amante, pero hay un giro inesperado: la aparición nocturna de un ángel que hace que la pecadora comience a recorrer el camino a la salvación. Su manto negro aleja al amante y al diablo, no sin que el fariseo, en tono cómico, dude de la virtud profética de quien se deja abrazar y ungir los pies por una meretriz. Judas no se queda atrás cuando deplora el desperdicio de bálsamo perfumado. Siguen la resurrección de Lázaro, la traición de Judas Iscariote y la vigilia angustiosa de Jesús en el Monte de los Olivos, cuando sus discípulos se entregan al sueño. La captura enardece al público con la negación de Pedro y la entrega del inocente que hace Pilatos a Herodes. Antes que se ice la cruz, la didascalia ordena al diablo que obligue a un Judas arrepentido y suplicante a ahorcarse. María, sostenida por Juan, avanza para llorar el sufrimiento de su hijo con tres estrofas en alto alemán antiguo, a las que siguen, en latín, el lamento: "Llorad, oh, almas fieles...", donde aflora el drama que aceptó y vivió desde el momento de la Anunciación: "El secreto escondido en mi mente de Virgen [...] la espada que me atraviesa".

Dolor y arrepentimiento

Junto con el *Drama de la Pasión* adquiere una estructura compleja y espectacular la *Natividad* o *Ludus de nativitate,* que con motivo de la Navidad termina, a su vez, por unificar y elaborar otros oficios litúrgicos vinculados al tema del nacimiento de Jesús.

El oratorio del Anticristo y la espectacularidad de la escena

En cuanto a la espectacularidad visual *(opsis)* de los disfraces y los movimientos en escena, es un gran triunfo el *Drama del Anticristo,* que, representado en las iglesias alemanas del siglo XII, asocia la aparición de este apocalíptico personaje con el fin del Imperio romano y cristiano. Más de 100 didascalias, en un total de 417 versos, regulan las acciones de este oratorio poético-musical en el que, frente a un público de fieles atónitos, el ejército del emperador se enfrenta a los francos y somete al rey de los griegos, todo mientras el rey de Babilonia asedia Jerusalén. En ese momento el emperador se lanza contra el rey babilonio y luego coloca la Iglesia en el Templo, pero el Anticristo, con el apoyo de los Hipócritas y de la Herejía, seduce y pone bajo su control al rey de los griegos y de los francos. Luego convence al rey de los alemanes con tres milagros falsos a que subyugue con él a los paganos idólatras y a la Sinagoga. Sólo quedan los profetas Elías y Enoc, que el Mesías mantiene para oponer una última resistencia. Cuando el Anticristo celebra su apoteosis, la catástrofe lo arrastra con el fragor de un terremoto y la Iglesia eleva su canto: "Yo soy como olivo fructífero en la casa de Dios".

Apoteosis del Anticristo

Desde el siglo XII y en adelante el oratorio del Anticristo, con sus efectos espectaculares, da inicio a un ciclo de representaciones que se desarrollará bajo varias formas en prácticamente todas las iglesias de Europa occidental.

El drama sacro legitimado como edificación cómica

En este tiempo el drama sacro dedica al entretenimiento teatral, además de los espectáculos vinculados al oficio dramático, textos extrapolados de los Evangelios apócrifos y del legendario de los santos, ahora reconcebidos gracias a la introducción de invenciones temáticas y de colorido dialectal. Estos recursos, pensados para un público popular, vuelven a aparecer en la estructura del *Sponsus,* realizado por los cluniacenses en Aquitania, lugar en el que florece el arte de los trovadores. El *Sponsus* pone en escena la parábola de las vírgenes prudentes y de las vírgenes necias, que no colocaron más aceite en las lámparas, representación que transfiere la espera y venida de Cristo a un irrevocable Juicio Final. En algunos textos de la abadía de Fleury se registran interesantes desviaciones temáticas, como una serie de "milagros" que se inspiran en san Nicolás.

El Sponsus *de los cluniacenses*

El primero de ellos, *Las tres niñas,* pone en escena a un padre y sus tres hijas caídos en la miseria: la mayor se había resignado a la prostitución, pero milagrosamente aparecen tres bolsas llenas de oro en la casa. Con el oro que el santo les envió, usado como dote, las tres hermanas pueden encontrar marido.

El segundo, *Tres clérigos,* presenta a una pareja de ancianos que rentan habitaciones a tres estudiantes, a quienes asesinan durante la noche para apropiarse de sus posesiones. La llegada de san Nicolás propicia el arrepentimiento de los pecadores y la resurrección de los jóvenes. Un tercer evento prodigioso está en *El hijo de Getrón,* en el que el hijo del rey es secuestrado y hecho esclavo del pagano Marmorino, contra el que defiende su fe hasta que suplica por su madre. En ese momento san Nicolás salva al niño y lo deja en las puertas de la ciudad. Este santo también es protagonista de un espectáculo, el *Ludus super icona sancti Nicolai:* cuando unos ladrones roban al santo (en forma de estatua) un cofre, a éste no le queda más que adquirir vida para seguir a los responsables y amenazarlos con mandarlos colgar. A estas alturas, el teatro religioso, aunque aún en estado embrionario, se apropia de la cómica *hilaritas* en una combinación paródica entre lo sacro y lo profano, que la *Cena Cypriani* había ya exaltado bajo la forma de la pantomima.

Los milagros de Fleury

Véase también

Historia "La vida religiosa", p. 228.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "Visiones del más allá", p. 443, "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "El teatro clásico: recepción y comentario", p. 527.
Música "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730; "La danza de los siglos XI y XII: danza y religión", p. 748.

EL TEATRO CLÁSICO: RECEPCIÓN Y COMENTARIO

LUCIANO BOTTONI

La aparición de mercados, universidades y ferias internacionales favorece, en el siglo XI, una renovación cultural que mira a recuperar el prestigio literario de la Antigüedad. Así, del culto a Ovidio y Plauto surge en las escuelas la comedia "elegiaca", con variantes misóginas, satíricas y de farsa. El intento por exhumar el género trágico se hace más retórico.

RENOVACIÓN CULTURAL Y "COMEDIAS ELEGIACAS"

Hacia mediados del siglo XII, en el valle del Loira, entre Orleans, Chartres y Arras, florecen, gracias a la mayor producción agrícola y artesanal, las grandes

ferias internacionales y una vida cultural en escuelas monásticas y urbanas, protegidas por el prestigio de los obispos y las catedrales.

En esa época se comienzan a vislumbrar las *universitates,* muchas veces laicas, que surgen como organizaciones corporativas o asociaciones de estudiantes y maestros. Esta renovación cultural profana vuelca su atención a la literatura de la Antigüedad, a los ejemplos de los autores cómicos latinos y a la poesía de Ovidio (43 a.C.-17/18 d.C.).

Unos 20 textos que provienen del monasterio de Fleury, en el valle del Loira, toman inspiración de los modelos y personajes de Plauto (*ca.* 254-184 a.C.) y Terencio (195/185-*ca.* 159 a.C.), pero a través del filtro del dístico elegiaco ovidiano. Los estudiosos definieron como "comedia elegiaca" este corpus, aunque la forma es a veces narrativa, a veces dialogada, con una intención que responde frecuentemente a una voluntad de transformar en trama teatral las situaciones realistas, satíricas y picantes que son tema en los *fabliaux,* relatos y novelas cortas de gusto popular.

Las comedias de Fleury

En las escuelas estos textos de naturaleza escénica, mezcla de drama y poesía narrativa, parecen destinados al estudio y la lectura, si bien no es improbable que en ocasión de una fiesta hayan sido recitados o interpretados por estudiantes, quizá como monólogos dialogados en que actúa un solo actor, capaz de adoptar —como el pantomimo tradicional— la actitud y la voz de varios personajes. Cierto es que ni siquiera 10 de estas composiciones dan la impresión de estar pensadas para que los doctos *clerici* realizaran una recitación en el escenario.

VITAL DE BLOIS: UN *GETA* Y UN *AULULARIA* PLAUTINOS

Entre estos sabios destaca Vital de Blois (siglo XII), maestro de malicias retóricas, quien con su *Geta,* inspirado en el *Anfitrión* plautino —o en las versiones tardo-antiguas de éste—, propone un nuevo modelo en 1140. Como es condición en la trama canónica, el esclavo Geta, cuando regresa a casa, donde su amo dejó a la esposa, la bella Alcmena, a disposición de los placeres de Júpiter, se encuentra con Arcas, que se hace pasar por él. Geta, quien estudió algo de dialéctica y filosofía en las aulas de París, expresa su crisis de identidad con un monólogo así: "¡Pobre de mí! ¡Antes existía y ahora no soy nada! ¿Qué podrías ser, Geta?, ¿un hombre? ¡No, no lo eres! Porque si Geta fuera un hombre, ¿quién podría ser yo si no Geta? Eh, soy Platón. Quizá mis estudios me hicieron Platón [...] ¡Al demonio la dialéctica! Por su culpa el que se fue al demonio soy yo... Ya caigo: el saber es dañino".

Sátira filosófica en el Geta

El monólogo continúa con los ataques a la "ciencia" de los sofismas, para evidente risa de un público docto de clérigos cultos y relajados, capaces de comprender la jocosa parodia de las disputas filosóficas. Después de unos groseros chistes de los esclavos, también la avispada Alcmena recitará sutiles

sofismas para quitar al marido toda sospecha de infidelidad: “Claro, soñaba que estaba contigo…”

Convencido de que debía emanciparse de los antiguos afinándolos con el saber de las escuelas, Vital de Blois, en el prólogo a su segunda comedia, la *Aulalaria,* no duda en declararse superior al mismo Plauto —del que se separa con la interpolación de pasajes inspirados en el anónimo *Querolus*—. Su protagonista, justamente Querolus, heredero de un cofre lleno de oro, debe hacer frente a los intentos de robo de su codicioso esclavo Sardana. Para ello hace una serie de reflexiones sobre el paradójico destino humano y el papel que la divinidad le asignó: “La tonta devoción de los hombres se gloría de estar esclavizada a los dioses que ella misma se fabricó; pero es ella la que determina la existencia de los dioses. El hombre tiembla frente a un ídolo que sus manos crearon y pide que le mande sus órdenes […] Si los hombres entraran en razón, la corte celestial tendría que pedir limosna”.

Aulularia, *contra la “tonta devoción”*

Mientras que su interlocutor, el ortodoxo Lares, afirma que hay un orden en el curso de los hechos, el astuto Sardana, disfrazado de mago para engañar a su joven amo, se revela no menos culto al burlarse con un amigo de las doctrinas cosmológicas de la Escuela de Chartres y disertar frente al cofre sobre las teorías del vacío: “Nada está vacío: el aire que nos rodea, porque es impalpable, no permite que exista ningún espacio vacío. Al aire, como no roba espacio a ningún objeto, ningún objeto lo aparta: se introduce en todos los cuerpos mediante poros invisibles”. El éxito de las dos comedias de Vital será causa de que, en la intención de los autores posteriores y en las expectativas de su público ya no serán Plauto y Terencio los modelos contra los cuales competir, sino el *Aulularia* y el *Geta* mismos, que aparecen en al menos 66 manuscritos.

La recuperación internacional del género de la “comedia”

En la Inglaterra de Enrique III (1207-1272, rey desde 1216), el anónimo *Baucis et Traso,* que hace objetivo de la burla cómica al soldado fanfarrón y lujurioso, pone en escena los sortilegios que emplea la rufiana Baucis para restaurar la agotada virginidad de la joven Glicerio. El juego de apariencias evoca trucos y la charlatana magia que usa Sardana en el *Aulularia* para engañar al tonto en turno. El tema erótico reaparece maliciosamente —esta vez tomado de una obra de Menandro (343-291 a.C.), *el Andrógino*— en las escenas de seducción y engaño narradas y dialogadas en el *Alda,* un texto escénico que Guillermo de Blois (siglo XII) escribe entre 1166 y 1169 para la corte palermitana del joven Guillermo II (1153-1189). La historia de una muchacha, a quien protege el padre para evitar que se enamore, se embarace y muera durante el parto, como la madre, se pone en marcha cuando Pirro,

encaprichado con la joven, confía en los servicios de su paquidérmico esclavo, Espurio, a su vez obsesionado con la bruja Espurca. La anciana nodriza de la muchacha sentirá compasión por el joven y lo ayudará con un plan: vestido de mujer, aprovechando su increíble parecido con su hermana —amiga de Alda—, Pirro se introducirá en la recámara y luego en la cama de su amada. La ingenua Alda participa con alegre entusiasmo a su propia iniciación erótica, que ella cree organizada por su amiga, a la que encima reprocha por no haber comprado en el mercado una "cola" más gruesa: "¡Pero cómo eres tacaña! Serías pobre pero feliz, si tu cola fuera la más grande de todas". Más tarde, cuando el padre cae en cuenta de que está embarazada, acusa a la hermana de Pirro de ser andrógina, pero el matrimonio entre los jóvenes resuelve el problema.

Los temas eróticos

Entre el selecto público de clérigos y cortesanos, la reaparición del género de la comedia permite aceptar —para desgracia de los personajes esclavos— y luego hacer mofa —para ventaja de las jóvenes de alta alcurnia— de la sátira misógina que los Padres de la Iglesia dirigían tradicionalmente contra las mujeres.

Comicidad y ambigüedad misóginas

Una misoginia ambigua se hace patente en la *Lidia,* atribuida a Arnulfo de Orleans (siglo XII), donde el ardor de la protagonista, hábil para acallar los escrúpulos de Pirro, quien no quiere poseerla, llega al punto de consumar el adulterio bajo los ojos del marido. En un paseo por el jardín, acompañada por el duque, su esposo, y Pirro, la joven planea una trampa: hace que su amante suba a un peral, desde donde él finge, escandalizado, ser testigo de un acto sexual entre los dos que quedaron abajo. La joven grita: "¡Basta, por favor! ¡Duque, basta! No es conveniente hacer estas cosas aquí: esto es un amor desconsiderado, un placer insensato. Puedes tocar a tu jadeante Lidia en otro lugar..." El duque cae en la trampa, sube al árbol para ver qué pasa y desde allí observa tembloroso a los dos amantes teniendo relaciones, esta vez no fingidas. Sin embargo, está convencido de que el "defecto" está en el árbol, en el que "da cuerpo a banalidades" y al final sólo puede ordenar que sea abatido.

Seductoras sin escrúpulos

No es menos ambigua la perspectiva que ofrece al público la comedia *La mujer del zapatero,* de Jacobo de Benevento (siglo XIII), cuya mentalidad jurídica de canciller pone de cabeza el lugar común de la banalidad femenina. La bellísima mujer primero finge ceder menos a las súplicas que a los regalos de un sacerdote obsesionado con ella. Ella revela al marido los intentos de seducción del religioso, pero la reacción del hombre es inesperada: decide usar a la mujer como carnada para chantajear al otro. Así, la mujer se transforma en un objeto de intercambio, para su desgracia. La máxima que cierra la obra dice: "Al engaño se debe responder con otro engaño".

BABBEO, UN PALURDO EN COMEDIA

A manera de juego satírico sobre el mundo del campo, sobre el villano bruto y presuntuoso, surge en el círculo culto de los clérigos el *Babbeo,* escrito por un autor inglés anónimo. La primera parte trata sobre el rico y miedoso Babión, que se desvive por la cuñada Viola, mujer que le causa una angustia "indivisible, sin movimiento". Hace contrapeso el esclavo de casa, Fodio, quien no sólo se apropia del patrimonio del amo, sino que también se acuesta con la esposa, Pápula. El bobo cornudo apenas se está declarando a la cuñada ("Aunque hombre, me someteré a ti"), cuando llega el poderoso Croceo para pretender con prepotencia los favores de Viola. El obcecado fanfarrón se resigna y dirige la mirada de nuevo hacia su mujer, en un retórico desfogue de antítesis: "Pápula no es como Viola: ésta es fiel; aquélla, una mentirosa. Una brilla como el día; la otra es oscura como la noche. Una espina y una rosa [...] serpiente y paloma: aquélla, el engaño; ésta, total decoro". La segunda parte muestra a Babión enterado de la aventura entre esclavo y esposa, pero los dos logran confundirlo con sus mentiras. Luego, cuando intenta tomar por sorpresa a los adúlteros, es molido a palos. Tampoco le es de ayuda —en la tercera parte— recurrir a un par de amigos, a quienes guía como soldados: "Persigo al adúltero; soy soldado bajo tu estandarte, casta Diana: protégeme con todo tu poder, que tienes las armas de tu soldado". Ni siquiera la mitología salva al cornudo de un daño físico: "Te arrancaré sólo los *címbalos,* pero quisiera que te fuera peor", declara cínicamente Fodio. Al amo no le queda más que retirarse a un convento.

Precisamente la estructura por completo dialogada de esta comedia ha dividido a los estudiosos, pues parece plausible una ejecución teatral, pero ¿en una recitación de varias voces sin representación? ¿O limitada a la recitación mimética de un solo actor, capaz de asumir el comportamiento y las voces de diversos papeles? ¿O realizada en una representación escénica con varios actores?

EL INTENTO RETÓRICO DE EXHUMAR EL GÉNERO DE LA TRAGEDIA

El aspecto narrativo —destinado, pues, a la lectura o al ejercicio retórico— domina en el estilo alto de la tragedia, a la que confió su prestigio literario el propio Guillermo de Blois, al utilizar el dístico elegiaco. Es ejemplar en esta reinterpretación de la tragedia antigua el *Patricida,* de Bernardo Silvestre (siglo XII), maestro en Chartres. En esta obra, escrita hacia 1150, alterna la narración con el diálogo y dramatiza una *declamatio* de Quintiliano (*ca.* 35-*ca.* 96). El protagonista está marcado, como Edipo, por un oráculo terrible.

La madre lo salva en secreto y el joven valeroso, más tarde, derrota a los cartagineses y sube al trono de Roma. Orgullosa de él, la madre no puede guardar por más tiempo el secreto y el padre se redime ofreciendo su vida al hijo glorioso. El joven rey se libera de la tiranía del hado y luego anuncia a los senadores su renuncia al reino: "Me despojo ya del título de rey, para llevar a cabo, en plena libertad, mis deseos". La máxima parece privilegiar los vínculos afectivos por encima de toda razón de Estado.

En un contexto ferozmente colocado bajo las enseñas de Séneca (4 a.C.-65 d.C.) se desarrolla la historia de *Afra y Flavio*, 117 dísticos de un autor anónimo. Declarada estéril, la heroína trágica pare un niño, motivo por el cual un tribunal la condena por adúltera, a menos que logre convencer *in extremis* al juez mostrando la evidente similitud entre padre e hijo. Aunque lo logra, la ira de Flavio no se aplaca: abandona a Afra con el neonato en una isla donde la madre, cuando ya no puede alimentarlo, prefiere devorar al hijo que dejarlo a los bestias: "Mis entrañas dieron origen a tu vida, hijo mío; mis entrañas también le pondrán fin a ella". Como doloroso y macabro recuerdo conserva sólo una mano del infante. Luego recibe el socorro de un barco que la lleva a su patria, donde la enloquecida mujer invita a Flavio a comerse la reliquia. El pueblo quiere condenar al padre, quien echa la culpa del infanticidio a la madre. Ella se redime suicidándose, para seguir el camino de su criatura, su pequeño "compañero de exilio": "Pago vida con vida, muerte con muerte y con mi muerte vengo la del niño". Una violenta negación —parecería— de la misoginia de tantas comedias.

Rescate de la mujer en la tragedia

Véase también

Literatura y teatro "Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira", p. 457; "Poesía latina y poesía goliardesca", p. 462; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523.

ARTES VISUALES

INTRODUCCIÓN

VALENTINO PACE

El siglo XI comienza con Otón III (980-1002, emperador desde 983), de la casa de Sajonia, en el trono imperial. Hijo de Otón II (955-983, emperador a partir de 973) y de la princesa bizantina Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz entre 973 y 983), el joven monarca se compromete también con una "porfirogeneta" (hija del emperador) bizantina, pero, cuando ésta apenas estaba desembarcando en Bari, él muere prematuramente, a la edad de 22 años (1002). Si no hubiera sido así, como escribe el historiador alemán Carl-Richard Brühl, el heredero que hubiera nacido del matrimonio habría sido tres cuartas partes de sangre griega y sólo un cuarto de alemana, lo que posiblemente le hubiera traído infinitos problemas al momento de su coronación como rey de Alemania. Pero el destino tomó otra decisión y la historia siguió por un camino diferente.

El contexto histórico

En el trono de San Pedro continúa sentado Silvestre II (*ca.* 950-1003, papa desde 999), aquel Gerberto de Aurillac, arzobispo de Reims, que el joven Otón había designado como sumo pontífice en 999 porque compartía con él la idea de devolver al mundo cristiano la grandeza de sus orígenes, de los tiempos de Constantino (*ca.* 285-337) y del primer Silvestre (?-335, papa desde 314).

Esta trama de personalidades, alianzas, matrimonios e ideas marca emblemáticamente el inicio del siglo XI. Un siglo crucial en las relaciones entre las dos potencias imperiales y las dos Iglesias, entre el Imperio de Occidente y el papado de Roma, en el que hay compromisos y divorcios. Un siglo sellado, de una parte, por el cisma de 1054 y la pérdida del territorio italiano que sufre Bizancio, y de la otra, por la fuerza con que se introducen en Europa los modelos artísticos bizantinos. Un siglo, pues, caracterizado por la decisión en común del emperador y del papa de "regresar a los orígenes" y luego por la disidencia que llevará a Enrique IV (1050-1106, emperador entre 1084 y 1105) a la humillación de Canossa.

Es el siglo que a partir de su segunda mitad ve los albores y la consolidación de una época que la historiografía del arte llama convencionalmente "románica" y que, en la realidad histórica, es más bien el periodo en el que, en Occidente, Iglesia e imperio, respaldados por una nueva posibilidad de expandir su economía, fortalecen con igual ímpetu e intensidad una ideología propia para justificar sus pretensiones de poder.

En Oriente, en los territorios del imperio, el siglo XI ve reinar por otro cuarto de siglo a Basilio II (957-1025) y, tras estos 20 años, ve subir al trono a Alejo I Comneno (1048/1057-1118). Son dos grandes emperadores, cuyo nombre es signo de dos de los más grandes periodos artísticos del imperio, la época de los macedonios y la de los Comneno. Concluida en 1185 con la trágica muerte de Andrónico I (*ca.* 1122-1185, rey desde 1183), la época Comneno representa, para el arte constantinopolitano, un tiempo de expansión de sus modelos artísticos, que llegarán de Rusia a Sicilia, de Macedonia a Tierra Santa.

Reforma gregoriana y renacimiento del arte

El sueño de Otón III de revivir la grandeza de la Urbe llega a su fin cuando muere prematuramente, casi como si el destino hubiese querido golpear la ambición de todos los emperadores, quienes, como se ha visto, se imaginaban no sólo coronados por el Señor, sino incluso portadores de los símbolos de los evangelistas. Si Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), promotor del movimiento de reforma que de él toma nombre, hubiera visto tal imagen, sin duda habría firmado de inmediato un acta de excomunión. Pero durante el reinado de los emperadores sajones y de sus sucesores de la dinastía salia las condiciones no están suficientemente maduras para que los pontífices reaccionen así, pues todavía son elegidos o impuestos por la voluntad imperial.

La reforma "gregoriana" es el suceso de mayor importancia en la historia espiritual de este siglo, ya que tiene consecuencias incluso en el amplio contexto social. Desde Roma, la reforma aprovecha la minuciosa reorganización eclesiástica de los diezmos y se auxilia de las nuevas riquezas, que indudablemente favorecen e incrementan la construcción de edificaciones religiosas, ya realizadas anteriormente en los territorios imperiales, desde Sajonia hasta Renania. En esta circunstancia de expansión generalizada se puede satisfacer, y casi con una ostentación de triunfo, la eterna necesidad de proveer a las iglesias de adecuadas estructuras para la liturgia y de imágenes para transmitir los ideales cristianos al clero y a los fieles. Nuevas y espléndidas sedes, como catedrales y monasterios, colman Europa y en particular Italia, entre la segunda mitad del siglo XI e inicios del XII: Milán, Venecia, Parma, Módena, Pisa, Florencia, Lucca, Montecasino, Amalfi, Salerno, Bari, Otranto, Acerenza, Gerace y muchas otras más son ejemplo de ello.

Expansión del poder de la Iglesia romana

Con esculturas, pinturas y mosaicos, las iglesias se visten de imágenes tanto por fuera como por dentro, a través de las cuales exponen programas en los que muchas veces está implícito un sistema conformado sobre las necesidades del ambiente espiritual "reformado". En realidad, existe una línea de continuidad que vincula estrechamente durante siglos las temáticas elegidas

por la Iglesia desde los tiempos de su legitimación y de su primer triunfo. En este momento se requiere especificar, o intensificar, el sentido de la Iglesia misma, mediante una insistencia, a veces simbólica, en la victoria (con el papa en la cima) contra sus enemigos. Sólo de vez en vez, según el contexto y sobre todo en casos explícitos, pueden conocerse el carácter y el peso de las motivaciones específicas que llevan a la acción de "reforma". Sería simplista aludir a una vaga y genérica recuperación de las modalidades de expresión del pasado, en nombre de un supuesto paralelo con el regreso a la pureza de los tiempos antiguos.

Como quiera que fuere, es enorme el uso de temas narrativos que tienen que ver con la vida de los santos. Este tema, aunque en los siglos de la Alta Edad Media ya había sido aprovechado, ahora se reformula según las diferentes necesidades de la devoción, como sucede con los retablos, primero expuestos delante y luego encima de la mesa del altar. Un frontal refulgente de oro y de piedras preciosas, con escenas de la vida de san Benito, debió adornar la iglesia mayor de la abadía de Montecasino, una elección significativa en vista de que la glorificación de este santo a través de imágenes resulta extremadamente rara: sólo en Saint-Bénoit-sur-Loire se conserva un ciclo escultórico sobre capiteles al respecto de la vida del fundador de los benedictinos. Esta política del uso de la imagen, comparada con la agresiva que adoptarán los franciscanos en el siglo XIII, resulta altamente contrastante.

Ningún tipo de decoración escapa a la urgencia de representación visual. Para nuestros ojos, acostumbrados a los tipos del arte italiano, la representación visual se asocia sobre todo a los grandes ciclos de murales; pero en la Edad Media, en realidad, se encuentra por todas partes. Los frontales de altar se conservaron mejor en Escandinavia y en Cataluña, lugares en los que durante aquellos siglos las condiciones impidieron su destrucción o favorecieron una sustitución por otros tipos de ornamento. De los pocos que nos quedaron en otras partes, algunos testimonian la alta demanda que tenían estos objetos y el nivel de calidad que alcanzaron. Por ejemplo, el altar de oro de Basilea, regalo de Enrique II *el Santo* (973-1024, emperador desde 1014), hoy en el museo de Cluny. Especialmente en los territorios entre el Mosa y el Rin, así como en Francia e Inglaterra, los ornamentos de la liturgia alcanzan una magnificencia y una riqueza absolutamente extraordinarias. Vale la pena recordar algunos de los ejemplos más prestigiosos, como el *Tríptico de Stavelot,* lleno de significados, espléndido por sus esmaltes "narrativos" laterales, que cuentan historias de Constantino y Helena, pero también por su parte central, donde hay dos trípticos bizantinos con esmaltes —el más grande de ambos es un relicario—, quizá presentado en obsequio por el abad Wibaldo al emperador Manuel I Comneno (1118-1180, en el trono desde 1143) con motivo de su misión en Constantinopla entre 1155 y 1156. No son menos magníficos otros relicarios, como los dos de finales del siglo XII "en forma de cúpula", hoy conservados en

Magnificencia figurativa

Berlín (Kunstgewerbemuseum) y en Londres (Victoria and Albert Museum), cuya arquitectura a escala está adornada con esmaltes geométricos que imitan vegetación, a manera de fondo para unas estatuillas en marfil de Cristo, los Apóstoles y los profetas, además de algunas escenas del Nuevo Testamento. El famosísimo altar de Klosterneuburg, que originalmente adornaba con sus esmaltes los lados de un ambón, muestra escenas del Nuevo Testamento en el centro, mientras que encima y debajo hay dos series de escenas del Antiguo, siguiendo el principio de la tipología bíblica según el cual algunas escenas del Viejo Testamento vienen a ser anticipaciones de otras en el Nuevo. Este principio es muy popular en el norte de Europa, pero poco difundido en Italia. Entre las otras obras en las que éste aparece como rector de una representación visual muy detallada, recordamos en primer lugar la *cruz de los Cloisters*, realizada en la abadía inglesa de Bury St. Edmunds, en el segundo cuarto del siglo XII: en el cruce del travesaño se dispone la escena de la erección de la serpiente de bronce, que ya san Juan consideraba "tipo" de la Crucifixión misma (Juan 3, 14). Sobre la superficie (57 por 36 centímetros) hay más de 100 figuras talladas en marfil de morsa.

No faltan los casos en los que la proliferación de imágenes (figurativas) parece responder a una especie de *horror vacui,* como ocurre, también en Inglaterra, a inicios del siglo XII con el candelabro de Gloucester (hoy en el Victoria and Albert Museum de Londres), en el que se representa simbólicamente la lucha entre las fuerzas del bien y del mal.

Iglesias, catedrales y monasterios

Naturalmente, las fachadas y las paredes de las grandes catedrales y monasterios de los siglos XI y XII son los productos artísticos en los que representación y narrativa se imponen "en gran formato" y con la mayor autoridad y prestigio. Son célebres, no sin razón, las iglesias francesas, donde densos programas se dedican al tema fundamental de la salvación a través de Cristo, al que se unen con intensidad variable historias cristológicas, referencias al Viejo Testamento, perspectivas judiciales, temas eclesiales, hagiografía y visiones enciclopédicas y cosmológicas. En Tolosa, Moissac, Conques, Saint-Denis, Chartres, París, Arles y Saint-Gilles, por citar sólo un pequeño número entre las mayores iglesias catedralicias y monásticas, las esculturas de la fachada y de la entrada reflejan un universo en el que la teología predomina en calidad de supervisora del desarrollo de la creación y la historia, bajo un contexto profundamente simbólico. La distribución misma de las fachadas obedece a esta necesidad, pues es en las jambas de los portales a diferentes profundidades donde se consagra un espacio para una innumerable cantidad de esculturas (el plano de las paredes de ingreso, las archivoltas y las lunetas). En la fachada la representación tiene menor predominio, pero hay casos en

En Francia

los que no es así, como el de Notre-Dame-la-Grande en Poitiers, de mediados del siglo XII, en la que sobre las tres arcadas del pórtico —de las que sólo la central sirve de entrada— está colocado un friso con escenas bíblicas, luego dos hileras de estatuas y, en el vértice, la mandorla con Cristo.

En Cataluña, en la iglesia del monasterio de Ripoll, la decoración de la pared contigua al portal central de ingreso se estructura por ciclos narrativos, según el modelo del arco triunfal romano. También los capiteles son estructuras pensadas para exhibir una representación narrativa, tanto al exterior del edificio como al interior —preeminentemente sobre las columnas de la nave—, o en los claustros. En esta época se da todo un florecimiento de esculturas para fines narrativos, a las que dan continuidad las pinturas y los vitrales. Para ejemplo, mencionamos los capiteles con imágenes bíblicas del claustro de la abadía de Moissac y los de "tonos musicales" en el coro de la abadía de Cluny, ambos de inicios del siglo XII; o las representaciones simbólicas en el claustro de Saint-Michel-de-Cuxa (mediados del siglo), en Francia; o bien, Santo Domingo de Silos (inicios del siglo XII), en España; sin olvidar Italia, en Sant'Orso de Aosta, Santa Sofía de Benevento y la catedral de Monreale.

Roma sin románico

Es interesante observar lo que ocurre en este periodo en Roma, obviamente importante por el papel que juega esta ciudad en el mundo cristiano. A la Urbe no sólo le falta una arquitectura semejante a las grandes estructuras románicas europeas, sino que tampoco posee esculturas monumentales. Y es que la ciudad continúa estructurando sus programas narrativos, o figurativos, según el tradicional método de los mosaicos. Allí, en la época románica y en todo el periodo que va del siglo XI al XII, la trayectoria artística no ha roto la larga línea de continuidad de la primera época cristiana y de la Alta Edad Media. Algunas basílicas, por especial comisión pontificia, se estructuran según las formas paleocristianas, también gracias a un amplio uso de *spolia,* como es el caso de Santa María en Trastevere, construida con fragmentos de las termas de Caracalla. Si se piensa que esta iglesia, o la de San Crisógono, también en el Trastevere, o incluso la famosa de San Clemente, todas de la misma época o por muy poco posteriores a la de San Ambrosio en Milán y a las iglesias francesas de Vézelay o Tournus, de inmediato quedamos sorprendidos: Roma no tiene románico, lo que parece una contradicción de términos, que sin embargo se explica fácilmente si se corrige el error que proviene de un tradicional punto de vista formal, pero poco profundo, sobre la historia del arte medieval, en estos días afortunadamente en vías de desaparición. En Roma la antigüedad cristiana contaba con sus propios modelos y con la enorme fuerza de su prestigio, de modo que no se vio en la necesidad de cambiar por otro el camino que seguía, ya consolidado por una perfecta cohe-

rencia entre formas arquitectónicas, necesidades litúrgicas y respuestas de la fe. Aunque el mosaico vuelve a triunfar (San Clemente y Santa María en Trastevere, a mediados del siglo XII), es muy revelador que poco antes, en San Lorenzo Extramuros (inicios del siglo XI) y en la iglesia sobre la que se remodeló San Clemente (*ca.* 1080), se hayan pintado frescos, como en prácticamente todas las iglesias europeas. Quizás se debió a una falta de mano de obra calificada (a lo que el abad de Montecasino, a finales de los años setenta del siglo XI, puso remedio invitando a algunos maestros en el arte del mosaico provenientes de Constantinopla), o quizá, con mayor probabilidad, se trató de una respuesta en sintonía con los nuevos tiempos. Muy pronto, sin embargo, ocurre una inversión en las tendencias, cuando en la nueva iglesia de San Clemente (de la segunda década del siglo XII) se construye un ábside de mosaicos, posiblemente retomado de uno precedente, perdido, del siglo V.

Un modelo intocable

El modelo bizantino en Europa y en Tierra Santa

La presencia e importancia de Bizancio en el arte de Occidente es crucial, de lo que son ejemplo los productos artísticos de Montecasino. Ya el arte en época otoniana había experimentado un fuerte influjo bizantino gracias a la princesa Teófano, esposa del emperador. Pero en este periodo se hicieron muchos otros monumentos que serían incomprensibles sin el conocimiento de los aportes y modelos que venían desde Constantinopla.

Hacia el siglo XII se colocan en primera línea en este frente Sicilia y Venecia, pero no es menos importante cuanto ocurre en la "Europa de ultramar": Tierra Santa, que los cruzados reconquistaron para la cristiandad, después de la caída de Jerusalén en 1099. Aunque es un reino efímero, golpeado por la caída de la Ciudad Santa en manos de Saladino (1138-1193) en 1187 y luego destruido con la pérdida del último reducto, Acre, en 1291, se trata de un momento de comunión entre las diferentes culturas artísticas, en el que las aristocracias nobiliaria y eclesiástica europeas encargan la realización de diversas obras, mientras que los artistas y arquitectos que emigran a Tierra Santa llevan consigo el recuerdo de sus propias experiencias, en un ambiente en que es constante el pasado romano y la realidad islámica. Este encuentro está perfectamente balanceado y expuesto en las páginas de algunas obras maestras de códices iluminados, como la Biblia de san Daniel del Friuli, elaborada tal vez en un *scriptorium* de Jerusalén hacia mediados del siglo. Por otra parte, la pintura y la escultura monumental reciben influencia de Bizancio y, al tiempo, de Occidente; por ejemplo, los frescos de Abu Gosh (Emmaus) o de la basílica de la Natividad en Belén, o los capiteles de Nazaret y las esculturas sobre la explanada del templo (Haram as-Sharif). En Belén, donde los frescos coexisten con los mosaicos, es ilustrativa la existencia de una inscrip-

Contaminaciones

ción bilingüe, griega y latina, fechada poco después de 1169, que menciona al rey Amalarico (1136-1174, rey desde 1163), al emperador Manuel Comneno y, además, al artista: Effrem (en latín) o Efraim (en griego).

Si se hubieran hecho más inscripciones de este tipo, seguramente la historia del arte habría tenido menos conflictos de tipo historiográfico (pensemos en Asís y la decoración pictórica con el ciclo franciscano). Las menciones del nombre del artista, su decisión de identificarse, claramente no inician sólo en los siglos XI o XII, pues hay casos, aunque esporádicos, también en la Alta Edad Media. No obstante, es con el segundo milenio que estas menciones se hacen cada vez más frecuentes, hasta volverse costumbre en los siglos siguientes. Por ejemplo, Gislebertus (*fl.* primeras décadas del siglo XII), que en Autun (Borgoña) se menciona a sí mismo a los pies de Cristo en el tímpano de San Lázaro, o los célebres casos de Wiligelmo (*fl.* 1099-*ca.* 1110) y el arquitecto Lanfranco, en Módena, o Benedetto Antelami, en Parma. Encontramos luego una marea de firmas y de orgullosas declaraciones de autoría en los mármoles de Roma, que muchas veces ayudan a poner las bases para un repertorio de historia documental del arte, ya que nos informan sobre todas las circunstancias de su creación. Es el caso del tabernáculo del altar de San Lorenzo Extramuros, del que sabemos el año (1148), el nombre de quien lo mandó hacer (Ugo), los nombres de los artistas (Giovanni, Pietro, Angelo y Sasso) y el patronímico *(filli Pauli).*

La firma del artista

En los primeros 200 años del segundo milenio la representación visual en toda Europa experimenta, al paso de lo que ocurre en la sociedad de la época, una aceleración y una expansión sin precedentes. Al final de estos dos siglos el panorama arquitectónico y artístico se configura en una densidad de edificios y obras, vinculados por las necesidades de la fe y del poder. De alguna manera regresa, bajo signos diferentes, la unidad que Roma había plasmado aun con mayor amplitud gracias al control de territorios imperiales desde Bretaña hasta África y desde la península ibérica hasta Asia. Con el año 1200, inicio del siglo XIII, la historia artística no cambia de rumbo drásticamente, pese a que es precisamente esta fecha la que usa la historiografía para señalar una extraordinaria fase de grandeza en el arte llamada "estilo 1 200", que abarca los progresos en la representación visual de 20 años antes de esa fecha y 20 después. Éste es un estilo que unifica la España de Sigena, la Inglaterra de Winchester, la Francia de Sens, el Mosa de Nicolás de Verdún y, en menor medida, la escultura italiana de Antelami, con el presupuesto de un gusto por la naturaleza en la pintura y la reaparición de los modelos bizantinos. El siglo XIII continuará con este proceso, para luego hacerlo más estructurado según líneas nacionales, por no decir incluso cívicas. Así como los primeros siglos dejaron una huella indeleble en las iglesias y la iconografía, de la misma manera los siglos iniciales del segundo milenio determinan el sistema de referencias de los siglos por venir, de los grandes monumentos de los siglos XIII y XIV.

El "estilo 1200"

Los espacios arquitectónicos

GÉNESIS Y DESARROLLO DE LOS NUEVOS ESPACIOS SACROS EN LA EUROPA CRISTIANA

Luigi Carlo Schiavi

Ahora que se han abandonado los prejuicios historiográficos sobre el románico, que limitaban a unas pocas áreas la creación de nuevos modelos y nuevas estructuras, es necesario reconocer la importancia de los intercambios culturales entre ámbitos a veces poco distantes entre sí, así como el peso de las regiones, como la germánica, en la historia del románico europeo. En las primeras décadas después del año 1000, búsquedas paralelas en el centro-norte de Italia, en Francia y en los Pirineos se concentran en el problema de las bóvedas de los edificios sagrados, situación que tiene mucho que ver con el pilar compuesto, y en las primeras tentativas de dividir el espacio en intercolumnios. Esta búsqueda llega a una madurez en la llanura padana, mientras que en Roma la reforma gregoriana impone de nuevo los modelos paleocristianos, difundidos especialmente a través del **exemplum** ***de la recién construida abadía de Montecasino. En esos mismos años, el inicio de la dominación normanda en el sur de Italia es la base para una floreciente experimentación arquitectónica en Apulia, Calabria y Sicilia, donde se fusionan prácticas de construcción locales con revolucionarias soluciones provenientes del norte.***

Introducción al concepto "románico"

Incluso para los no especialistas, es familiar la noción de arquitectura románica como un lenguaje de la construcción que surgió alrededor del año 1000 y se desarrolló con características compartidas en gran parte de Europa occidental, antes de la llegada del gótico. Se trata de una noción escolar, cuyo éxito se debe a algunos datos comprobables, pero que incluye, como sucede normalmente con las categorías que se crean para interpretar un fenómeno, una extraordinaria variedad de expresiones artísticas y, por tanto, mantiene latente un grave problema de definición. Así, tal como se puede afirmar que existió hacia el final del siglo XI una convergencia de técnicas y estilos en buena parte de Europa, también es fácil definir un marco de referencia unitario para el largo periodo en que se elaboró este lenguaje común, periodo

marcado en todos los lugares por una tendencia a la experimentación. El concepto mismo de "románico" se plasmó, ya desde un principio, de manera vaga en la historiografía del XIX. En el romanticismo, durante la recuperación de los "siglos oscuros", todo pueblo vio como "exclusiva" su Edad Media y catalogó su propia arquitectura como el depósito de sus características originales y de su identidad étnica y nacional. El desarrollo de los conocimientos quedó por largo tiempo condicionado a esquemas de interpretación nacionalista, en los cuales la complejidad de la historia se desdibujaba en la necesidad de atribuirse una primacía (cultural, estilística, técnica, etc.) por encima de las otras naciones y en la idea de que la cultura debe irradiar desde un centro de civilización artística superior hacia la periferia. Más tarde, el positivismo con una perspectiva evolucionista impuso la información técnico-estructural como criterio primario para una valoración. La restauración estilística mediante la que muchas iglesias medievales se "reinventaron" en esta época —el mayor exponente de esto es el arquitecto francés Eugène Viollet-le-Duc— es la manifestación más evidente de esta interpretación ideológica de la Edad Media. En Italia la visión decimonónica de un arte lombardo, crecido en el surco que presuponía la herencia romano-bizantina y longobarda y luego transformado en el lenguaje común de Europa occidental (de Dartein, Rivoira), quedó superada gracias a los rigurosos trabajos del gran estudioso estadunidense Arthur Kingsley Porter. En estos trabajos se reafirmaba, en contra de la visión que ponía a los francos como origen del románico —sostenida por diversos estudiosos franceses—, la precocidad tecnológica y estilística en las obras del norte de Italia, en comparación con el resto del continente. En esos mismos años los trabajos del arquitecto y estudioso catalán Josep Puig i Cadafalch hicieron del norte de Italia la cuna del primer románico, a través del reconocimiento de la calidad en las construcciones de la zona, exportada luego gracias a la alta movilidad de los trabajadores del área de los Alpes. Las regiones en las que se dio este primer románico meridional (Lombardía, sur de Francia y Cataluña), caracterizado por tipos de decoración propios, como las bandas lombardas, y por soluciones arquitectónicas nuevas, como las bóvedas de las naves, se contraponían a Alemania, que en época otoniana estaba anclada —y de aquí la idea, que gozó de mucho éxito, de un arte otoniano elevado, de corte, en comparación con el románico, de supuesta inspiración popular— a los modelos paleocristianos y al "clasicismo" carolingio. Estas teorías, basadas en prejuicios ideológicos, han quedado atrás gracias a la investigación, más empírica y "científica", de la segunda mitad del siglo pasado. La codificación decimonónica en escuelas regionales y nacionales, fijas dentro de los modernos límites de Estado —que nada tienen que ver con la geografía política vigente en la Edad Media—, ha cedido el paso a la identificación de ámbitos territoriales más restringidos, homogéneos en cuanto a soluciones arquitectónicas, pero también por la influencia de los

Las raíces del término

No naciones, sino territorios

modelos preexistentes y de las técnicas constructivas tradicionales. Hoy predomina, en general, la idea de un origen del románico en diversos centros; se han buscado en el sustrato cultural romano compartido las razones de una simultaneidad, en diversas zonas de Europa, en la invención de algunas importantes novedades arquitectónicas. En resumen, se cree que hubo una constelación de "románicos" de importancia no organizados según una jerarquía y difícilmente sometidos a una definición única.

Características en común

Características en común existen, pero no han de buscarse desde una perspectiva formalista sino histórica. Un mejor conocimiento de las circunstancias artísticas locales no debe pasar por alto las importantes relaciones interregionales, los intercambios siempre activos que impusieron los rasgos fundamentales para el desarrollo del románico en zonas lejanas entre sí e incluso consideradas, hasta hace pocos años, culturalmente antitéticas. De esta manera, por ejemplo, es posible entender el aporte importantísimo de la región germánica en la conformación del nuevo lenguaje constructivo. La geografía cultural de la Edad Media, lejos de estar delimitada por las rígidas fronteras nacionales modernas, como se creía en el siglo XIX, se delimita gracias a otros factores, a otras geometrías: los caminos de comercio y de peregrinación; la red que construyen las diversas familias del monacato benedictino; las políticas y, por ende, la necesidad de expresar artísticamente el poder universal (papado e imperio), etc. Es en el dinamismo de los intercambios y en la cada vez mayor labor de construcción que se halla un común denominador de la Europa del año 1000. Frecuentemente se cita, como testimonio de este despertar arquitectónico, al inicio del milenio, un famoso pasaje del cronista Rodolfo *el Calvo* (*ca.* 985-*ca.* 1050), que dice que Italia y Galia, y en general toda Europa, se cubrieron en aquellos años de un "blanco manto de iglesias". Es una afirmación en esencia exacta, incluso si el fenómeno, que tiene que ver con factores económicos y políticos precisos, no se dio en todas partes al mismo tiempo y en el mismo modo: en algunas regiones la recuperación fue más rápida, mientras que en otras el condicionamiento que representaban los edificios preexistentes, paleocristianos o carolingios, entorpeció la experimentación. En determinadas regiones se trató de toda una revolución del paisaje físico y arquitectónico; en otras el proceso se introdujo en una circunstancia ya de tiempo rica en propuestas, sin solución de continuidad. En esta perspectiva de sistema, no se renuncia hoy a individuar características generales del románico (un gusto por la decoración plástica de los muros, la escansión de espacios internos según la distribución de los intercolumnios, una estructura unitaria de los volúmenes, etc.), pero también se pone nueva atención a los modelos, a la simbología arquitectónica, a los sustratos culturales y al uso del espacio construido (relación arquitectura-liturgia). Este último aspecto es de extraordinaria importancia, puesto que el mobiliario y los sistemas figurativos (esculturas en los capiteles, frescos y estucos) se interrela-

El "blanco manto de iglesias"

cionan con el aparato arquitectónico, "de acuerdo con un código semántico que dictaba la liturgia" (Piva), a fin de determinar no sólo las modalidades de uso, sino también una especial percepción del espacio en la mente del clero y de los fieles.

A partir de esta indispensable premisa, aunque necesariamente simplista, ahora se intentará realizar un recorrido por *exempla,* con la intención de, como mínimo, intuir la variedad, a veces caótica, del paisaje arquitectónico europeo; luego, de identificar los círculos culturales particularmente relevantes, y, finalmente, de arrojar luz sobre algunas originales ideas en la arquitectura eclesiástica, llevadas a la realidad con el cambio de milenio.

Arquitectura en época otoniana y salia

Elementos arquitectónicos antiguos

La zona germánica se mantiene estrechamente unida a la tradición carolingia hasta las últimas décadas del siglo XI. Muchos edificios son asombrosamente monumentales por voluntad expresa de los promotores —abades y obispos pertenecientes a la corte imperial— de evocar las basílicas cristianas más importantes de la época de Constantino (*ca.* 285-337). Se hacen referencias a lo antiguo ya a partir de la decoración plástica de los muros: las paredes externas se configuran en grandes arcadas que encuadran las ventanas de arco de medio punto, según el modelo de los edificios del siglo IV. Son numerosos los ejemplos en la región del Mosa, como Saint-Hadelin de Celles-les-Dinant (*ca.* 1030), Saint-Denis de Lieja (972-1008) y Santa Gertrudis de Nivelles (consagrada en 1046); a lo largo del valle del Rin, como San Pantaleón de Colonia; en el Jura, con la abadía de Romainmôtier, y en el norte de Italia, con Galliano y Vigolo Marchese. Un signo de anclaje a los modelos paleocristianos, filtrados por la cultura carolingia, y en particular al *martyrium* más importante de Occidente, la basílica de San Pedro, se reconoce en el largo éxito del que gozó el transepto continuo que da hacia el oeste. Imponentes edificios de tres naves con un transepto continuo amplio son las catedrales de la época otoniana de Augsburgo (*post* 994); de Bamberg, conocida gracias a excavaciones arqueológicas, que fundó entre 1004 y 1012 Enrique II (973-1024, emperador a partir de 1014), y de Monza, catedral de la provincia eclesiástica más grande del Imperio otoniano, construida desde sus cimientos por decisión del arzobispo Willigis entre 975 y 1009 y luego reconstruida tras un catastrófico incendio, hacia mediados del siglo XI. En lugar del ábside, la basílica de Monza tenía un coro tricónquido, una forma muy inusual. Es incierta la reconstrucción de la parte este, donde no se tiene seguridad de la existencia, en una primera fase, de un contraábside rodeado por torres cuadradas (como los que hay en Augsburgo y en Bamberg), pero sí se ha comprobado la presencia de un atrio porticado: otro elemento que marca con fuerza la voluntad de adecuarse a los modelos

antiguos. Poco tiempo antes, en los años del abad Werner (968-973), el atrio de la basílica de San Pedro es inspiración para la iglesia abacial de Fulda, que ya estaba reconstruida *romano more,* con un ábside occidental al que precedía un gran transepto, entre 802 y 819. Elocuente símbolo de esta *renovatio,* el atrio se usa continuamente en las regiones germánicas en los siglos X y XII (San Maximino de Tréveris, mediados del siglo X; catedral de Magdeburgo, a partir de 968; Santísima Trinidad de Essen, 1039-1058; Schaffhausen, segunda mitad del siglo XI). También entre 1220 y 1230 se coloca un pequeño atrio porticado de ingreso en una de las basílicas más características de Renania, la abadía de Santa María Laach, vinculada a la reforma de Hirsau, erigida a partir de 1127 e inspirada en iglesias como las de Maguncia y Espira.

La abadía de Hersfeld

La imponente mole del transepto continuo capta la atención entre las ruinas de la abadía de Hersfeld, en Fulda. Entre 1005 y 1012, el abad Gotardo, apoyado por Enrique II, procede a la construcción de las tres naves sobre columnas y del transepto sobresaliente. Reparada después de un incendio en 1040, la iglesia es completada con un largo coro contiguo al presbiterio, construido sobre una cripta-oratorio, y con un ábside de bóveda de horno —de cuarto de esfera, muy funcional para soportar el techo—, elemento característico de la arquitectura prerrománica lombarda. Hacia finales del siglo se añade en la fachada un *Westbau* con tribuna superior, modelada externamente como un contraábside, y torrecillas laterales con escalera interna. Muy similares en cuanto al volumen "paleocristiano" del transepto y de la nave con columnas, pero también en cuanto a la novedad de la fachada con torres gemelas, debían ser dos catedrales de la época de Enrique II: la de Worms, construida por orden del obispo Burcardo (en el cargo del año 1000 a 1025), y la de Estrasburgo, que comenzó el obispo Werner en 1015.

Bipolarización litúrgica

En muchas de las iglesias que hemos mencionado encontramos un ábside empalmado a la fachada, justo detrás del presbiterio, que podía fungir como segundo coro para el clero oficiante. En algunos casos, como en Hersfeld, en la catedral de Merseburg (1015-1021) o en Freckenhorst, el ábside se divide en dos a la altura de la tribuna para volverse un espacio multifuncional. Las más de las veces se coloca allí un altar y por debajo se extiende una cripta, de tipo primitivo con corredor anular (Colonia), o del nuevo tipo, a manera de oratorio (Memleben, Fulda). El contraábside adquiere mucha consistencia en algunos de los monumentos más emblemáticos del siglo XI, como San Miguel de Hildesheim, cuya edificación inicia el obispo Bernardo (en el cargo de 993 a 1022) hacia 1010. En el área germánica se aplican con frecuencia, en el siglo XI, diversas formas de la bipolarización

Espacios divididos y divisibles

litúrgica carolingia. Éste es quizá el aspecto que mejor distingue a Alemania de otras regiones europeas, en las que, como se verá, se prefiere concentrar las reliquias y los altares en la cabecera oriental, para llegar a una división clara del espacio dedicado al presbiterio y el concedido a los fieles. Los *Westwerke* son imponentes estructuras que forman parte del complejo, pero con características propias, que en la arquitectura carolingia se apoyan en la nave oeste de las iglesias abaciales y en las catedrales. Se trata, como ya se vio en los casos de Centula y Corvey, de construcciones con amplia autonomía arquitectónica y funcional, con una planta baja y una tribuna superior rodeada de matroneos. Por mucho tiempo se creyó que los *Westwerke* eran espacios reservados al emperador y a su corte. No obstante, sobre el caso más famoso, el de Centula —que se ha querido ver, quizá con exceso de seguridad, como una especie de arquetipo de la categoría—, se conservan fuentes documentales que demuestran el uso estrictamente litúrgico del espacio. Así pues, es razonable admitir que se trata de espacios multifuncionales, que tienen que ver con necesidades en el culto, pero también con características simbólicas y de representación. El legado del *Westwerk* se encuentra en toda la arquitectura del norte de Europa del siglo XI. El hecho mismo de que haya sido adoptado en los círculos eclesiásticos más dispares, con un aumento en sus variantes, hace imposible que se interprete esta estructura con fórmulas unívocas. La arquitectura otoniana continúa con la tradición de éste, pero escoge soluciones más ligeras y menos complicadas en la planta y en el alzado. El juego de los volúmenes exteriores, en el que domina la intersección de grandes moles longitudinales y transversales, junto con la elevación jerarquizada de torres laterales de escalera interna, se mantiene vigente, pero se prefiere una simplificación de la estructura interior. Diversos edificios del norte de Alemania, fechados entre mediados del siglo X y las primeras décadas del XI, como la catedral de Paderborn en la fase constructiva que comenzó el obispo Meinwerk, tienen en común un *avant-corps* conformado por una maciza torre cuadrada y dos torretas cilíndricas laterales, sobre la línea de la fachada. Por dentro, la torre se dividía en pisos de madera y la tribuna se abría hacia la nave de la iglesia mediante una amplia bífora o una trífora. En este caso, además de las dimensiones, más modestas, desaparecen los matroneos de la tribuna superior, presentes en el modelo carolingio. Sí permanece, por el contrario, la división del espacio por pisos, que permite funciones diferentes y la eventual colocación de altares en más niveles. El edificio más importante de este grupo homogéneo es la iglesia de la abadía femenina de San Ciriaco de Gernrode. Iniciada hacia 960, la iglesia cuenta con una nave corta pero ancha, separada de las laterales por columnas y pilares alternados, peculiaridad típica de Renania. Entre las características más interesantes están los matroneos sobre las naves laterales, lo que significa una reaparición en la arquitectura occidental de un elemento que, muy del gusto de la arquitectura

Funciones del Westwerke

San Ciriaco de Gernrode

paleocristiana del Egeo, tuvo un fugaz momento de fortuna —que se debió a específicas condiciones topográficas— en la Roma del final del siglo VI e inicios del VII (como demuestran San Lorenzo y Santa Inés). Bajo el coro sobreelevado había una cripta-oratorio semienterrada, datada hacia los años de la fundación. El *avant-corps* de San Ciriaco atrás descrito luego sufre una transformación hacia la primera mitad del siglo XII, pues por orden del abad Edwige II (de 1118 a 1152) se elimina la tribuna y se construye un contraábside con cripta.

Otras edificaciones occidentales monumentales, como las famosas iglesias de San Ludgero de Werden y San Pantaleón de Colonia (fase II, véase el capítulo "Alemania: Hildesheim, Colonia y Espira"), retoman elementos de los modelos carolingios alemanes de Minden y de Corvey, como las galerías superiores laterales, a la vez que prefieren conferir unidad espacial al volumen central con la supresión de la división por pisos. Ya en los inicios de la época otoniana aparecen los coros orientados al oeste más simples (catedral de Magdeburgo y catedral de Hildesheim en la fase anterior a la obra de Bernardo), asimilables a contraábsides, con criptas-oratorio semienterradas. Una solución de extraordinaria originalidad es la que se adopta en la abadía femenina de la Santísima Trinidad de Essen, que en la época de la abadesa Teófano (de 1039 a 1058) es ampliamente reconstruida y enriquecida con un *avant-corps* que por fuera se presenta como una alta torre octogonal con torretas, decorada con bandas lombardas, mientras que al interior exhibe una inédita estructura de ábside poligonal, provista de deambulatorio y galería, a imitación de la Capilla Palatina de Aquisgrán.

Señalamos además la difusión, entre el Palatinado y el Alto Rin (Limburgo, Basilea, Constanza, Espira y Einsiedeln), de un tipo de fachada muy particular, llamada "armónica", en cuyos laterales se alzan dos moles, ya sean torres o campanarios. Desde esta zona, dicho elemento comienza a influir las formas del románico en la región próxima a los Alpes y en Lombardía (Moûtiers, Aosta, Santísima Trinidad de Milán y San Santiago de Bellagio, a orillas del lago de Como). En otras regiones de Europa se da una experimentación independiente de este tipo de fachada por esos mismos años, como pasa en Normandía (Nuestra Señora de Jumièges y San Esteban de Caen).

Soluciones para el presbiterio

Igual o incluso mayor variedad de soluciones caracteriza la configuración arquitectónica, en el siglo XI, de los presbiterios. Es determinante y cada vez más urgente, también como consecuencia de los movimientos de reforma eclesiástica, la necesidad de situar un elevado número de altares y de aislar de forma adecuada al clero oficiante respecto de la muchedumbre de los fieles. Se adoptan formas para cerrar el presbiterio, que terminan por excluir al

pueblo de todo tipo de participación en la ceremonia. Al mismo tiempo se idean nuevos elementos arquitectónicos, como la multiplicación de capillas que dan al oriente, a las que a veces sólo puede acceder el clero, y la elevación del coro por encima de grandes criptas en forma de salón. El problema de unir una capilla oriental externa, lugar de sepultura privilegiada y de colocación de altares y reliquias, con el presbiterio de la iglesia ya se había solucionado en época carolingia mediante estructuras de gran complejidad, como la de Corvey, donde se añadió un deambulatorio alrededor del coro-ábside, que comunica con capillas auxiliares y está atravesado, sobre el eje de la iglesia, por un vestíbulo que va hacia la cámara externa y por el brazo que lleva, bajo el coro, a la *confessio.* En los casos de las iglesias de Auxerre y Flavigny —a las que se unen otras construcciones de la época, remodeladas a finales del siglo X, como las catedrales de Hildesheim y de Halberstadt, en Sajonia—, se reproduce una articulación similar sobre dos niveles, con un camino de circulación periférico sobrepuesto al deambulatorio de la cripta, desde donde se accede a otras capillas. En la arquitectura otoniana se retoman todos estos elementos. Las capillas externas alcanzan dimensiones inusitadas, como en Susteren y Stavelot, en la región del Mosa, o en San Emerano de Ratisbona y en San Maximino de Tréveris. Es más interesante,

El espacio sacro para las reliquias

para la evolución del románico, la decisión de expandir el espacio sacro para descanso de las reliquias hasta alcanzar las proporciones de un oratorio, capaz de hospedar un altar y por tanto de transformarse en lugar de celebración, tal como ocurre con las iglesias borgoñonas del siglo IX. La cripta-oratorio, ya experimentada hacia la segunda mitad del siglo X en Francia, Alemania e Italia, se considera un espacio unitario de culto y no ya como un corredor para circular. Los primeros casos que podemos mencionar son las criptas orientales de Gernrode (*ca.* 965) y Paderborn (fase de Rethar, *ca.* 1000). El completo dominio de las técnicas para construir espacios cubiertos por bóvedas nervadas lleva rápidamente a una expansión volumétrica de la cripta, que sobrepasa los límites del ábside y del coro e invade el espacio que se halla por debajo del crucero, el transepto y una porción de la nave. A inicios del siglo XI la cripta de Unterregenbach es ya una demostración elocuente de esta tendencia, pero su máxima expresión, por la seguridad del proyecto y la estilística expuesta, es la enorme cripta de la catedral de Espira, construida poco después de su fundación en 1030. Pronto veremos que también en el norte de Italia ya hay ejemplos tempranos de criptas de grandes proporciones, en algunos casos verdaderas iglesias inferiores. Vinculado al desarrollo de la cabecera, otro elemento

Grandes criptas

típicamente románico que comienza a propagarse es el *chevet harmonique,* un coro con torres laterales o campanarios gemelos (Espira). También aquí se trata de una forma de distribución que tiene precedentes en la época carolingia, pero con un inédito crecimiento dimensional, pues las torres sobrepasan la fachada. En algunos casos (San Lucio de Weren)

las torres mismas, con diversos pisos, pueden volverse lugares de culto gracias a altares secundarios.

Cluny y la planta *à chevet échelonné*

El área germánica, que por mucho tiempo se consideró ajena a la conformación del lenguaje arquitectónico románico —pero que, en realidad, fue laboratorio de muchas soluciones originales—, tiene una profunda relación política y cultural con otras dos regiones que, por el contrario, se creían las cunas de dicha corriente: Borgoña oriental y Lombardía. En la primera, un hecho de increíble importancia desde un punto de vista histórico y artístico es el surgimiento del monacato cluniacense. La abadía benedictina de Cluny, fuente desde donde emana la reforma monástica durante los dos siglos subsecuentes, es fundada en 909 por voluntad del duque de Aquitania y conde de Mâcon, Guillermo *el Piadoso* (?-918), que concede de inmediato el control directo de la orden a la Iglesia romana. Partiendo de este presupuesto se configura la condición jurídica de los cluniacenses, exentos de responder ante la jurisdicción civil y eclesiástica. Este privilegio, más tarde extendido también a sus dependencias, permite una expansión y un éxito sólido a la orden por toda Europa, pues es la base sobre la que se construye una circunstancia política, espiritual e incluso institucional de extrema cohesión. La iglesia abacial se erige en un primer momento ya con dimensiones monumentales bajo el mandato del abad Mayolo (*ca.* 910-994). Restituida sólo en parte, gracias a las excavaciones del arqueólogo estadunidense Conant, la característica más particular de la iglesia (conocida como Cluny II) es la estructuración del sector oriental: al este de un estrecho transepto bajo (de altura inferior a la nave central), el coro se hace profundo y se divide en tres naves absidiales (quizá laterales, que no comunican con el sagrario), a los lados de las cuales hay dos anexos rectangulares que, junto con los absidiolos que se abren en los extremos del transepto, contribuyen a crear una planta escalonada en profundidad. La importancia de este original tipo de planta —concebida para alojar un gran número de altares para misas privadas y que resulta uno de los ejemplos más claros del proceso de reorientación hacia el este de la liturgia, realizada en determinados círculos reformistas— es motivo de un ya antiguo debate que busca confirmar la posibilidad de una "arquitectura cluniacense" entre los siglos X y XI, inspirada en el modelo de la casa madre y reproducida en sus dependencias.

La sólida identidad del monasterio de Cluny

Planta escalonada para alojar muchos altares

Aunque es cierto que no se obligó expresamente a usar las tipologías propias de la arquitectura cluniacense en las dependencias, de cualquier manera es difícil negar la posibilidad de que las costumbres litúrgicas propias de esta orden monástica hayan obligado a la adopción de conceptos generales

en la estructuración de las iglesias, tales como el aumento en las dimensiones del sagrario, la multiplicación de los ábsides en progresión escalonada, la tripartición del presbiterio, la adopción de un transepto bajo con cimborrio cubierto con cúpula (no se ha demostrado la existencia de éste en Cluny II) y de un peculiar tipo de imafronte llamado *galilaea*. Esta posibilidad de la que hablamos se hace certeza en iglesias como Cigny, Perrecy-les-Forges, Romainmôtier y San Pedro y San Pablo de Hirsau, pero también en construcciones italianas, como San Mayolo de Pavía, que las excavaciones arqueológicas apenas nos refleja de manera imperfecta, pero que parece un caso muy temprano (primera mitad del siglo XI) de adhesión al modelo de Cluny II, o las iglesias lombardas cercanas a los Alpes de finales del siglo, como Vertemate y Capodiponte.

San Guillermo de Volpiano

La planta *à chevet échelonné* se aplica excepcionalmente en tres edificios de observancia cluniacense cuya construcción promueve uno de los más grandes reformadores de la época, san Guillermo de Volpiano (960/962-1031): el monasterio de San Benigno de Fruttuaria, en Piamonte, conocido por excavaciones recientes; la iglesia normanda de Nuestra Señora de Bernay, vinculada a la Santísima Trinidad de Fécamp y reformada en la tercera década del siglo XI, y especialmente la iglesia de San Benigno de Dijon, en Borgoña, de la que Guillermo fue abad por 40 años, de 990 hasta su muerte, y de la cual dirigió la construcción entre 1001 y 1018. De esta construcción quedan muy pocos elementos a causa de la restauración gótica del siglo XIII y de los daños sufridos durante la revolución. No obstante, diversas fuentes iconográficas permiten reconstruir una imagen del excepcional edificio. La planta, que tiene una cabecera con capillas escalonadas en profundidad, se compenetra y confunde con la extraordinaria invención de una rotonda de tres niveles, con dos deambulatorios sobrepuestos y por completo abovedados alrededor de un núcleo cilíndrico, dirigido al este sobre el eje de la iglesia y que comunica con el presbiterio a través de las paredes del ábside y de las capillas laterales, por las que pasa una arcada. La rotonda está consagrada al culto de la Virgen y tiene por objetivo evocar, por la forma de la planta, pero también por la bóveda abierta con un *opaion,* el Panteón de Roma, desde 609 transformado en la iglesia de Sancta Maria ad Martyres. El estilo carolingio de la cripta externa en dos niveles de Auxerre y Flavigny adquiere aquí proporciones nunca antes vistas y una enorme coherencia estructural y espacial. La planta baja de la rotonda, la única porción de San Benigno aún en pie, se une más tarde con la cripta, una verdadera iglesia inferior que se extiende bajo el transepto sobresaliente y a lo largo de la nave central. Se accede a la cripta mediante una escalinata desde la nave mayor

San Benigno de Dijon

del *avant-corps,* caracterizado por un contraábside, pero quizá desprovisto de tribuna superior. El origen italiano de Guillermo ha hecho pensar en alguna relación entre las iglesias lombardas y la cripta de grandes dimensiones en San Benigno, ya que en Piamonte y en Lombardía, en muchos casos, la cripta colocada debajo del presbiterio se extiende hacia los lados (como ocurre, en torno a la mitad del siglo, con las iglesias de Testona, Cavour, Pedona, Valdeblore y San Dalmacio de Plasencia), hacia el transepto o a una parte de la nave (como en Spigno, de 991; la catedral de Acqui, de 1018, y en Saint-Jean-de-Maurienne), hasta transformarse en una iglesia inferior, de lo que son ejemplo la iglesia milanesa de la Santísima Trinidad-Santo Sepulcro (*ca.* 1030-1040) y San Fermo de Verona. Pero no se puede atribuir nada a las soluciones elaboradas en San Benigno de Dijon, edificio que se condenó, por su propio extraordinario proyecto a mantenerse como un *unicum* en el panorama de la arquitectura románica. Serán otras las soluciones en la estructuración de las partes dirigidas a oriente, en las que hay corredores en niveles sobrepuestos y criptas que custodian reliquias y altares, luego repetidas en muchas otras iglesias.

¿Influencia lombarda?

Coro con deambulatorio y capillas radiales

Desde mediados del siglo x se implanta en Francia un tipo de cripta-oratorio, rodeada por un deambulatorio desde el que se accede a una serie de capillas colocadas radialmente. Esta forma volumétrica se atestiguó gracias a las excavaciones arqueológicas de la catedral de Clermont-Ferrand, en Auvernia, quizá perteneciente a la mitad del siglo x. Es, sin embargo, en la iglesia de San Filiberto de Tournus que, en las primeras décadas después del año 1000 (la iglesia se consagró en 1019), esta sección de la planta adquiere consistencia. Es significativo que alrededor de esa fecha se pueden encontrar experimentaciones similares entre sí de una circulación periférica en dos niveles también en el norte de Italia (catedral de Ivrea, coro oeste, y San Esteban de Verona, ambos casos sin capillas radiales), aunque es difícil establecer las influencias precisas de una región a otra. La estructuración en capillas radiales en la cabecera tiene, como se decía, gran popularidad por más de un siglo en territorio francés, aunque hay una transformación en la forma de las capillas, que pasan de rectangulares a semicirculares (Saint-Aignan de Orleans y la catedral de Ruan). Además, el deambulatorio con capillas radiales tiene fortuna propia, a veces libre de la presencia de una cripta de planimetría idéntica (Vignory, pero véase especialmente el capítulo “Los caminos de la peregrinación”, para las iglesias de Saint-Sernin de Tolosa, Sainte-Foy de Conques, San Marcial de Limoges, etc.). De este tipo, con cinco absidiolos, es el coro de la enorme iglesia abacial (Cluny III) que se inicia a construir en sustitución de la iglesia de Mayolo (Cluny II)

Nuevas capillas semicirculares

en los años del abad Hugo (a partir de 1088). La *maior ecclesiae* es de dimensiones colosales (150 metros de largo, sin contar la *galilaea*), con cinco naves y dos transeptos, cada uno rematado con cuatro torres sobre los cruceros y los brazos del transepto mayor. Hoy quedan en pie, tras el "meticuloso" desmontaje de la iglesia, reducida entre 1798 y 1823 a almacén de materiales de construcción, sólo un fragmento del brazo sur del transepto grande y algunas columnas de la nave meridional, además de los muros inferiores de la *galilaea,* de construcción posterior.

Regresando a Tournus, la iglesia de San Filiberto es un monumento clave del románico francés, un verdadero laboratorio de las técnicas de abovedado y distribución del espacio. En 1020 ya se había decidido cubrir el coro con una bóveda de cañón, pero se debe mirar especialmente a las medidas tomadas para la construcción de la *galilaea,* añadida algunos años más tarde (*ca.* 1040). Se trata del ejemplar mejor conservado y más antiguo del modelo cluniacense, cronológicamente cercano a la *galilaea* construida en Cluny a instancias del abad Odilón al oeste de la desaparecida iglesia de Mayolo (Cluny II). La forma del nártex de Cluny es objeto de discusión, dada la escasez de información arqueológica; pero es muy probable que la *galilaea* de Tournus y de otros centros que adoptan las costumbres cluniacenses respeten en líneas generales el modelo de la casa madre. No podemos detenernos aquí para discutir la función del nártex, ni su muy dudosa relación con otras formas de *Westbau,* como las carolingias y otonianas que se han descrito arriba. Lo que interesa es la experimentación en las formas de techar el edificio.

San Filiberto de Tournus

El problema del pilar compuesto y de la bóveda

La planta baja tiene bóvedas nervadas sobre la nave central y bóvedas de cañón transversales por encima de las naves laterales, en una distribución, ya perfectamente románica, del espacio por intercolumnios. En el piso superior, sobre el espacio de la nave central, se coloca una bóveda de cañón longitudinal sobre arcos transversales, bajo la que se abren ventanas. El cañón de las naves laterales se coloca muy abajo para funcionar como contrafuerte, pues tensa la estructura para evitar que colapse. A finales del siglo se añade una bóveda a la nave de la iglesia, cuyos pilares cilíndricos ya se habían erigido hacia 1040, cuando se estaba construyendo el nártex. Para la cubierta se escoge un inédito sistema de bóveda de cañón transversal al eje de la iglesia para cada intercolumnio, solución ingeniosa que permite abrir ventanas en el claristorio. La solución de Tournus, sin embargo, no tiene eco, pues la forma más usada ya desde hacía tiempo es la de cañón transversal, quizá con arcos transversales (Chapaize, Canigou en Rosellón; Cardona, Sant Pere de Cassérres, Sant Llorenc del Munt en Cataluña). A eso

sigue, a partir del último cuarto del siglo XI, el uso difundido de la bóveda de cañón sostenida por arcos fajones y, finalmente, la bóveda ojival, que permiten la iluminación del claristorio y son un elemento determinante para el desarrollo del gótico, a partir de la segunda mitad del siglo XII. Corre paralelamente a la experimentación con la bóveda de mampostería de las naves, desde un principio, el uso de los pilares compuestos, un tipo de soporte de sección mixtilíneo, creado gracias a la acumulación de diversos elementos "especializados". Un pilar así es capaz de responder de la mejor manera a la fuerza que imprime la bóveda de crucería: sobre un núcleo central de sección cuadrada o cruciforme se apoyan en ambos lados cuatro semicolumnas, que sustentan los arcos transversales de la crucería, cuyos nervios diagonales caen sobre los vuelos angulares del núcleo. En Tournus, como en la cercana iglesia de Chapaize, las bóvedas (de crucería en las naves laterales) aún se sostienen en pilares cilíndricos de mampostería, típicos de la región. En esta fase de elaboración es aún posible encontrar bóvedas sobre columnas o pilares simples, pero ya comienzan a aparecer los pilares compuestos en algunos edificios, como en Saint-Vorles en Châtillon-sur-Seine, sobre los que reposa un techo de madera. En la espléndida cripta de San Esteban de Auxerre (1023-1035) se encuentra uno de los primeros testimonios de pilares polistilos bien definidos. Pero también en este caso, para demostrar que hubo una experimentación que no sólo se enfocaba en lo técnico, no es posible justificar con las necesidades estructurales las exageradas dimensiones de los apoyos, sino que se debe pensar en una atención por lo estético, reflejada en la decoración de los pilares y en el aporte de éstos a la distribución del espacio. En la segunda mitad del siglo XI el pilar compuesto se hace popular en Borgoña, en Poitou, en el valle del Loira y en Normandía, donde se usa, en la importantísima construcción de Nuestra Señora de Jumièges (consagrada en 1067), según una alternancia rítmica entre pilar compuesto y pilar cilíndrico simple. La nave se divide en tres niveles, esquema típico del románico normando (San Esteban de Caen, Cerisy-la-Fôret), con matroneos y claristorio abierto por altas monóforas. Las naves laterales y las galerías tienen bóveda nervada, mientras que la nave central en principio tenía un techo de madera; las semicolumnas y los pilares compuestos sirven para sostener los arcos diafragmáticos que dividen en intercolumnios el espacio longitudinal. En esta iglesia normanda de los años 1050-1060, que es un muy sólido proyecto estructural, se combinan muchos elementos constructivos propios del lenguaje románico (bóvedas, pilares compuestos y división por intercolumnios), los que aparecen en esos años en Cataluña (San Vicente de Cardona) y en el norte de Italia, hacia donde dirigiremos ahora la mirada.

Variación en las bóvedas

Innovaciones estéticas

EL ROMÁNICO EN EL NORTE DE ITALIA

Algunos edificios de la zona de Novara y Vercelli se han señalado, ya desde hace tiempo, como un ejemplo de uso temprano (primero y segundo cuartos del siglo XI) de techos de piedra para las naves laterales, con bóveda de cañón (San Genesio de Suno; San Miguel de Balocco, fase I), o de crucería, sostenida por pilares compuestos con lesenas adosadas (San Pedro de Carpignano Sesia y San Vicente de Pombia). En muchos casos (Viguzzolo, Pedona y Fornovo, por ejemplo) la adopción de un soporte articulado por semicolumnas es independiente del tipo de cubierta, como en Saint-Vorles de Châtillon-sur-Seine. Bóvedas de cañón sostenidas por soportes de gran amplitud aparecen en las primeras décadas del siglo XI. El coro de San Ambrosio de Milán, dadas sus dimensiones, podría ser un caso de excepcional importancia en Europa; la datación es muy debatida, pero debe mantenerse entre 1030-1040. Al mismo periodo pertenecen las primeras torres y los cimborrios con cúpula sobre intercolumnios de crucero en iglesias con transepto (catedral de Acqui y San Antonino de Plasencia) y en plantas centrales, como el extraordinario baptisterio de Galiano, en el que los matroneos tienen bóveda de crucería. Muy ilustrativa, por el modo en el que se combinan muchas innovaciones del románico lombardo en un coherente y sistemático proyecto, es la iglesia de Santa María la Mayor de Lomello, en las cercanías de Pavía (segundo cuarto del siglo XI). El ambicioso edificio, mandado construir por el conde Otón I, tiene tres naves con transepto bajo sobresaliente y tres ábsides, de los cuales el mayor en principio tenía una amplia cripta-oratorio semienterrada. Se trata de uno de los casos más relevantes entre los modelos de las primeras décadas después del año 1000, también por la decoración de los soportes en las paredes de las bóvedas, con semicolumnas adosadas a los vuelos del muro. También importante para la historia de las técnicas constructivas es el uso de bóvedas de cañón en los brazos del transepto y en el intercolumnio del coro, así como la cubierta con bóvedas de crucería en las naves laterales. En este caso, al mismo tiempo que la experimentación en Francia, la forma circular del pilar se modifica con lesenas transversales, a fin de mejorar el soporte de las bóvedas y de hacer más rítmica la distribución del espacio: la lesena hacia las naves laterales sostiene los arcos transversales de la crucería, mientras que la que va hacia la nave central mantiene en pie, un pilar de cada dos, grandes arcos diafragmáticos que distribuyen el espacio por intercolumnios.

Santa María la Mayor de Lomello

Se pueden encontrar otros ejemplos de la pericia de los constructores lombardos y de su formación técnica en el curso del siglo. Por ejemplo, en la cúpula de la Rotonda de Brescia, si es que ésta se puede fechar, como parece, en la misma época de construcción de la iglesia, hacia la segunda mitad del siglo XI. El panorama de la arquitectura del norte de Italia resulta de gran

variedad por el estímulo de las edificaciones paleocristianas preexistentes, especialmente en los centros urbanos de mayor tamaño. Piénsese en los centros episcopales de Pavía y Novara, o en la sistemática remodelación románica del patrimonio arquitectónico de San Ambrosio en Milán. Este estímulo tiene que ver también con las técnicas constructivas, aprendidas gracias a las ruinas de los grandes monumentos romanos y aplicadas, cuando era necesario, en estructuras osadas, en franca competencia con lo antiguo. Un caso famoso fue la remodelación en las primeras décadas del siglo XII del cuadrifolio y de la enorme cúpula de San Lorenzo el Mayor, desgraciadamente conocida sólo por las fuentes iconográficas, después de la reconstrucción que hizo Martino Bassi tras un derrumbe en 1573. En definitiva, el norte de Italia resulta ser un lugar en el que se combinan, a manera de síntesis originales, un sustrato clásico aún muy presente, las nuevas técnicas de inicios del románico y otros factores que es fácil identificar no como autóctonos, sino como provenientes del norte de Europa. Por ejemplo, en el pasado se confería mucha importancia al monacato cluniacense como fuente de novedad, lo que quizá provocaba que se pasaran por alto otros centros de innovación, específicamente el área imperial del Medio y Alto Rin. Quizá desde allí llegan elementos como el transepto orientado a oeste con contracoro rectilíneo, presente en San Antonino de Plasencia (comparable con la basílica de los Santos Apóstoles de Colonia y San Emerano de Ratisbona) y en la abadía de Farfa; la instalación de ábsides opuestos, como en San Pedro de Civate (tercer cuarto del siglo XI), o bien, la solución en dos polos de la catedral de Aosta, observable desde lo alto por las torres gemelas, construidas tanto en la fachada como en los lados del coro (éstas con capillas altas). Es muy dinámica y receptiva la zona de Como. En la ciudad se mantienen en pie algunos de los edificios más importantes del románico italiano, todos influidos por los experimentos en el norte del continente. Un ejemplo muy revelador es la basílica de San Abundio, comenzada en 1013 y completada hacia 1060-1070. En ella hay cinco naves sobre pilares cilíndricos (la mayor) y columnas (las laterales), así como un coro amplio y alto, cubierto por dos imponentes bóvedas de crucería y contenido dentro de la mole de dos campanarios que recuerdan, incluso en sus características formales, los de la catedral de Espira. También mencionamos la iglesia de Santiago de Bellagio, de esa misma época, cuya planta parece calcar edificaciones del Alto Rin, como las de Limburgo, Constanza y Schaffhausen I, por la adopción de una fachada armónica, con tribuna por encima del portal de ingreso.

Las referencias paleocristianas

Influencias germánicas

Arquitectura en el centro de Italia

Otras regiones del centro y sur de Italia atraviesan por un periodo de renovada actividad de construcción. El dinamismo social y económico de algunas

ciudades, dedicadas al desarrollo comercial y económico y organizadas según nuevos modelos políticos comunales, se refleja en la comisión de construcciones de mucha presencia y para uso de toda la comunidad, consideradas necesarias por el poder eclesiástico o político. Más adelante se hará mención de otras iglesias de la llanura padana, pero por ahora comenzamos con Pisa. Allí, con el pasar de los dos siglos que van desde la fundación de la catedral (1064) hasta la construcción del baptisterio (iniciado por Diotisalvi en 1152) bajo la dirección de Giovanni Pisano (*ca.* 1248-1315/1319), se materializa de la manera más monumental y elocuente el poder de la república, ya en el siglo XI extendido a todo el Mar Tirreno. El inicio de la construcción de la catedral se debe, como dice un epígrafe puesto en la fachada, a una victoria de la flota pisana sobre los musulmanes en el puerto de Palermo. En ese entonces Guido de Pavía era desde hacía poco obispo (en el cargo de 1060 a 1076), alineado con la postura reformista del patarino Anselmo de Baggio, luego Alejandro II (?-1073, papa desde 1061). El botín conseguido en la batalla se usa para poner en marcha la edificación, que se concluye efectivamente sólo después de 1118, cuando el papa Gelasio II (?-1119, pontífice desde 1118) la consagra. Se conoce el nombre de quien la proyectó, Buscheto, glorificado en una segunda inscripción que lo nombra "el nuevo Dédalo". La planta es de cruz latina con cinco naves sobre columnas de capitel corintio. El transepto, que sobresale mucho, está dividido en tres naves y las cabeceras terminan en ábsides, lo que da la sensación, desde afuera, de que hay dos basílicas colocadas transversalmente sobre el cuerpo de la iglesia. El crucero, oblongo y sobre arcos agudos, está coronado por una cúpula. Las naves laterales están cubiertas por bóvedas de crucería y sostienen un matroneo (transitable en la zona del crucero), abierto sobre la nave central mediante espléndidas bíforas decoradas. Hacia 1140 el arquitecto Rainaldo amplía hacia occidente el cuerpo de la catedral mediante tres naves e inicia la construcción de la fachada según el modelo que proyectó Buscheto, con arcadas ciegas, y especialmente con el diseño de logias sobrepuestas, que tendrá mucha fortuna (San Martín de Lucca y la parroquia de Arezzo). La catedral de Pisa, con su maravilloso estilo clásico, su distintivo paramento bicolor y su sucesión de arcos de pared, se vuelve una norma en Toscana y en Liguria, pero también en Cerdeña y Córcega: piénsese, por ejemplo, en la iglesia de San Miguel en Foro (consagrada en 1147) y en la catedral de San Martín, en la ciudad de Lucca.

La catedral de Pisa

Un inevitable enfoque historiográfico en los rasgos de esta cultura arquitectónica, consagrada a la recuperación de lo antiguo, ha hecho que se pasaran por alto algunas experimentaciones en esa misma época que dan como resultado buenos ejemplos de novedad en el románico septentrional. En Florencia, por ejemplo, el obispo de formación cluniacense y futuro papa reformador Nicolás II (*ca.* 980-1061, sumo pontífice desde 1058) promueve la restauración de la catedral de Santa Reparata, que se proyecta según una planta

à chevet échelonné, con dos capillas absidiales a los lados. El presbiterio se estructura mediante una cripta salón y dos campanarios a los lados del ábside mayor. Terriblemente ignoradas, con todo y su rico paisaje monumental, son las regiones de Umbría y las Marcas, caracterizadas por la misma mezcla que hallamos en Lombardía entre fidelidad al esquema de la basílica, gusto por la experimentación y recepción de modelos ajenos a las tradiciones constructivas locales. Por ejemplo, hay huellas de influjos bizantinos, como las plantas de cruz griega inscrita. Hacia mediados del siglo XI los constructores alcanzaron un pleno dominio de las técnicas para erigir bóvedas; piénsese en la iglesia de Santa María de Portonovo, en la iglesia doble de San Claudio en Chienti y en la cercana basílica de la Santísima Anunciación, cuya primera fase, fechada hacia la mitad del siglo, posee un deambulatorio con capillas radiales en continuación de la nave, abovedada en crucería y coronada por matroneos. Se trata de una planta curiosamente similar y contemporánea a la de Vignory, en Francia, considerada un *unicum* al sur de los Alpes antes de las construcciones normandas del sur, de clara influencia francesa, como Aversa (hacia 1090), Venosa (el coro es de *ca.* 1100) y Acerenza (inicios del siglo XII). También se debe señalar un difundido interés por estructuraciones complejas en la fachada, en edificios que poseen un ábside contrapuesto y una cripta (San Ángel en Montespino), provistos de tribunas que dan al oeste (San Urbano en Esinante) y fachadas armónicas (Santa María en Moje y la catedral de Ascoli).

Nuevos estímulos y contaminaciones

Más al sur se prefiere en general adoptar sólo características románicas del norte, como la ocasional construcción de criptas-oratorio bajo el presbiterio, sin que por ello se intente modificar la estructura y distribución de la tradicional planta basilical de tres naves y ábside. En Roma, los años de pontificado de Pascual II (1053/1055-1118, papa desde 1099) marcan el inicio de un florecimiento arquitectónico que regresa a la tradición paleocristiana en su ideología, como un manifiesto de la *renovatio Ecclesiae primitivae formae* y de la doctrina universal de la Iglesia de Roma. Desde esta perspectiva se debe interpretar la reconstrucción de Santa María en Cosmedin, de San Crisógono y de San Clemente, así como también, en este último caso (alrededor de 1120), la recuperación de las técnicas de mosaico y de la iconografía paleocristiana en el cascarón del ábside. Bajo esta óptica de regreso a lo antiguo, el edificio más influyente es sin duda la nueva iglesia abacial de Montecasino, erigida entre 1066 y 1071 por voluntad de Desiderio, futuro papa Víctor III (*ca.* 1027-1087, pontífice a partir de 1086). Muy alterada con el curso de los siglos y finalmente reducida a cenizas tras los bombardeos aliados de 1944, la abadía de Desiderio es conocida gracias a la *Chronica* de León de Ostia (*ca.* 1046-1115/1117): se trata de una iglesia de tres naves divididas por 10 pares de columnas, con transepto continuo, al que precede un gran atrio "paleocristiano", en el que las formas clásicas se recuperan por el uso de *spolia,* mármoles antiguos prove-

La abadía de Montecasino

Un modelo popular

nientes de Roma, pero también por la actividad de artistas y mosaiquistas bizantinos contratados precisamente para la decoración del ábside. Son "copias" de Montecasino la catedral de Salerno, que el obispo Alfano —quien contribuyó al programa simbólico-iconográfico de Montecasino con las didascalias del conjunto pictórico del atrio— comienza en 1076, con el auxilio económico de Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085), y las catedrales de Sessa Aurunca, Capua, Amalfi y muchas otras sedes de Campania y de las regiones del sur.

Arquitectura normanda en el sur de Italia

Montecasino ejerce una poderosa influencia en todo el sur de Italia, bajo control normando a partir del siglo XI. Apulia es de hecho una de las regiones más interesantes, aún poco estudiada, en el panorama de la arquitectura europea de finales del siglo XI e inicios del XII, justamente por las síntesis originales que allí se producen entre sustrato clásico, influencias bizantinas, nuevos gustos que vienen de Roma y Montecasino y los aportes de las culturas normanda y lombarda, introducida ésta en Apulia gracias a los bulliciosos caminos y puertos estratégicos. Por su carga de innovaciones y su carácter normativo para las obras del siglo XII, mencionamos la basílica que Elías, futuro obispo de Bari (1089), funda en esa ciudad, construida con fragmentos de San Nicolás, llevados a la ciudad en 1087, y en su mayor parte completada hacia 1106. La planta de tres naves con transepto continuo, inspirada en la abadía de Desiderio, o con mayor probabilidad ya conocida y adoptada en Bari durante la restauración de la catedral que promovió el obispo Bizancio a partir de 1034, aquí sufre una transformación radical: para la nave se usa el sistema alternado "sajón" (dos columnas y un pilar); las naves laterales se cubren con bóveda de crucería y sostienen un matroneo con triforas decoradas que recuerdan a las de Jumièges; el transepto está fraccionado mediante arcos fajones sobre los que se debía apoyar una cúpula, no construida, y se eleva sobre una amplia cripta, colocada bajo el presbiterio; los ábsides reciben apoyo de un muro exterior rectilíneo, y dos parejas de campanarios gemelos debían alzarse en la fachada y a los lados del ábside mayor, elemento típico del *chevet harmonique* que se emplea en las catedrales de Bari, Giovinazzo y Molfeta.

El mosaico de Apulia

En la arquitectura eclesiástica el peso de los nuevos conquistadores normandos resulta particularmente relevante en Sicilia, región que arrebataron a los árabes, donde las nuevas maneras de construir reciben menos empuje de sustratos culturales, pero al mismo tiempo se apropian de las tipologías decorativas islámicas. La organización política del territorio progresa a través de sedes episcopales: Roger I (*ca.* 1031-1101) instituye contemporáneamente las diócesis de Agrigento, Mazara, Siracusa y Catania, después de haberse ocupado, en Calabria, de la creación de dos grandes

monasterios, Santa Eufemia (de 1062) y la Santísima Trinidad de Mileto (consagrado en 1080). De estos cenobios llegan muchos monjes reformados de origen francés para tomar posesión de las sedes episcopales sicilianas. La catedral de Cefalú es uno de los monumentos más representativos de la Sicilia normanda: fundada por Roger II (1095-1154) en torno a 1130 para ser sepultado allí, la iglesia tiene un cuerpo longitudinal de tres naves sobre columnas con techo de madera, cuya altura se redimensionó cuando la obra estaba en curso, conectado a un transepto sobresaliente abovedado (hacia 1148), y tres ábsides en progresión escalonada. Unos estudios recientes (Gandolfo) han desechado la teoría tradicional que ponía a Cefalú como uno de los baluartes del mapa planimétrico copiado, en cuanto a la conformación de los ábsides, del cluniacense *à chevet échelonné,* llevado a Calabria gracias a los monjes normandos establecidos en las fundaciones de Roger (Santísima Trinidad de Mileto) y luego hecho modelo normativo para las catedrales sicilianas de finales del siglo XI y del XII, como Troina (1080); Mazara del Vallo, en Calabria (después de 1094), y tras Cefalú, Mesina (que fundó Roger II, pero se concluyó hasta 1168), Monreale y Palermo (fundada por voluntad de Guillermo II, 1153-1189). Son evidentes, en la catedral de Cefalú, las soluciones en la distribución y las técnicas provenientes del norte de Europa —la fachada armónica y los pasajes en el espesor del muro del transepto, que debían continuar en el cuerpo de la nave y dividirla en tres niveles—, las cuales, sin embargo, ya que pasan por el poderoso filtro de la cultura artística y constructiva siciliana, no se repiten de manera servil.

Monasterios y catedrales en Sicilia

Las mayores obras del románico lombardo

Es necesario regresar ahora a Lombardía, para verificar que, hacia finales del siglo XI, se llegó a una madurez de los principios que se habían adoptado en las obras de la primera mitad del siglo, como la basílica de Lomello. En Italia es menos factible seguir el proceso de sistematización del pilar compuesto a través de una cronología segura, a diferencia de cuanto ocurre en Francia, donde, tras 1050-1060, el empleo de éste se vuelve común, incluso en los saledizos de la nave. Piénsese, por ejemplo, en la iglesia de Santa Eufemia en la Isla Comacina (1030-1050), en San Paragorio de Noli (*ca.* 1050), en San Abundio de Como (*ca.* 1070) y en los pilares de la vieja catedral de Módena (mediados del siglo XI), demolida para hacer espacio a la construcción del arquitecto Lanfranco. Este proceso culmina con el empleo del pilar en grandes obras del románico lombardo, esta vez para soportar un nuevo tipo de bóveda de crucería con nervadura, construidas sobre el cruce diagonal de dos arcos, sobre los que se apoyan cuatro dovelas. La obra símbolo de ello es la basílica de San Ambrosio en Milán, empezada quizá hacia los años

ochenta del siglo XI. La importancia de este sitio se debe al hecho de que allí se conservan diversas fases de la experimentación milanesa, como evidencia el bloque prerrománico del ábside, anterior en al menos 50 años a la restauración global de finales del siglo. Esta reestructuración es de mucho rigor conceptual, capaz de expresarse con madurez y mediante originales técnicas de techado en una dinámica espacial innovadora, y con mayor razón si se piensa en las condiciones que imponía la basílica paleocristiana preexistente, de la que se quiso respetar el tamaño (largo, ancho y relaciones dimensionales de la nave) y el intocable núcleo sagrado: la sepultura de san Ambrosio bajo el altar mayor. Con estos condicionamientos, el genial arquitecto logró configurar una relación racional entre los espacios jerarquizados, gracias a la secuencia funcional de pilar fuerte y pilar débil. La nave central es el doble de ancho que las laterales y el sistema de pilares alternados hace que a un intercolumnio de mayor tamaño correspondan dos más pequeños. Las grandes bóvedas se apoyan sobre los pilares fuertes, mientras que los débiles reciben los nervios y los arcos transversales de la crucería que cubren los dos intercolumnios pequeños correspondientes. El sistema de empuje hacia las enormes bóvedas nervadas centrales, colocadas sobre un cuadro de más de 12 metros de lado, no sería suficiente si no contribuyeran también las bóvedas de crucería del matroneo colocado encima de las naves laterales. Son típicas de una obra de vanguardia algunas elecciones no del todo felices, como la falta de ventanas encima de los matroneos, que sin embargo podrían debilitar la estructura. La nave central se ilumina gracias a tres enormes ventanas en la fachada, puestas en correspondencia con los tres intercolumnios centrales de un nártex de dos niveles, que funge como brazo oriental de un atrio porticado (1110-1120).

San Ambrosio, una obra maestra de originalidad

La influencia de la basílica de San Ambrosio es incalculable en la ciudad y fuera de ella. En muchos edificios se escoge una imitación superficial de la decoración plástica; en otros, como las iglesias de San Savino de Plasencia, San Segismundo de Rivolta d'Adda (la obra se fecha hacia 1110) o San Jorge de Milán, el sistema alternado "ambrosiano" se retoma de forma simplificada, mediante la sustitución de los matroneos abovedados con monóforas. Un lugar en el que se encuentran reelaboraciones originales para la bóveda nervada es, en las primeras décadas del siglo XII, la región de Novara (catedral de Novara, iglesia de Todos los Santos y abadía de Sannazaro Sesia). En otros lugares (San Esteban, San Víctor del Cuerpo y San Eustorgio de Milán, San Pedro en el Cielo de Oro, San Esteban y Santa María del Pueblo en Pavía) se toma un camino diferente, que conducirá a una estructuración de la nave en secuencia uniforme, con intercolumnios mayores cubiertos por una bóveda de crucería oblonga.

Variaciones lombardas sobre el estilo ambrosiano

A inicios del siglo XII se regresa al complejo sistema de San Ambrosio sobre un trazado planimétrico diferente, que contempla un transepto sobresaliente con intercolumnio de crucero con cúpula, en San Juan del Burgo

(destruida) y sobre todo en San Miguel de Pavía. En ella se intenta superar el modelo milanés y resolver los problemas de iluminación gracias a ventanas colocadas sobre el matroneo. Las novedades y los problemas consecuentes, ya presentes en la basílica de Milán, caracterizan la evolución del románico padano en el siglo XII. Iglesias como Santa María en Belén o San Teodoro de Pavía demuestran la fidelidad, más allá de 1150, a los modelos de construcción conseguidos en las obras de Milán y Pavía a finales del siglo XI e inicios del XII. También en la arquitectura de las grandes abadías cistercienses (Claraval de Milán, Claraval de la Paloma, Cerreto Lodigiano, etc.), hacia el final del periodo que aquí se examina, la planta de la abadía original francesa, plenamente compatible con el sistema alternado "ambrosiano", se conjuga con modelos constructivos ya entonces arraigados en Lombardía. Lo mismo ocurrirá, no pocas veces, con las iglesias de los humillados y de las órdenes mendicantes.

Catedrales del centro de la llanura padana

La basílica de San Ambrosio es una reconstrucción ejemplar también por las novedades que se instalan en la organización de las obras románicas y aún más por las fuerzas que originan la empresa arquitectónica. En efecto, este edificio no fue planeado por un emperador o un obispo, sino que es el resultado de la iniciativa conjunta de más poderes, de la convergencia de los intereses del clero y de los grupos laicos más activos: la reconstrucción refleja la realidad social de una ciudad en la que el gobierno del obispo comienza a ceder espacio, para luego eclipsarse, a las magistraturas laicas. Es, pues, una situación ejemplar, que corre paralelamente con la construcción, también emblemática, de la nueva catedral de Módena. En un contexto histórico en el que domina el conflicto entre papado e imperio, la erección de gigantescas catedrales es el signo más elocuente de una consolidación de la ortodoxia, del fortalecido o recuperado vínculo con la Iglesia de Roma. Por ejemplo, en Módena, donde el texto más importante para la historia de la edificación, la *Relatio translationis corporis sancti Geminiani,* pone la fecha de inicio de las obras en 1099, la sociedad está apenas saliendo de un largo periodo de cisma. La iniciativa de los dirigentes encuentra en Lanfranco (*ca.* 1005-1089) a un proyectista genial *(mirabile artifex)*. En 1106 ocurre la consagración, en presencia de Matilde de Canossa (*ca.* 1047-1115), con el traslado del cuerpo de san Geminiano. Es entonces probable que para esta época los trabajos en el sector oriental estuvieran muy avanzados y la cripta bajo el presbiterio terminada; pero el resto del edificio se concluye rápidamente, basado en un proyecto unitario que vincula interior con exterior mucho más de cuanto hoy es posible observar. El perímetro externo está cubierto por arcadas ciegas, las cuales soportan una galería que se abre con una trifora por cada arco. La abertura del enorme rosetón y de las puertas latera-

La catedral de Módena

les en la fachada, así como la cabecera de un falso transepto y la Porta Regia (*ca.* 1178), que da a la Piazza Grande, son ajenas al diseño de Lanfranco, más bien propias de las obras de un arquitecto de Campione en funciones entre finales del siglo XII y principios del XIII. Por dentro, es similar a San Ambrosio la elección de un sistema alternado de pilar fuerte y columna, lo que ha hecho que muchas veces se establezca como centro cultural de fondo la basílica de Lomello y, por las formas usadas para la división en tres niveles de la nave, la iglesia de Jumièges. Sin embargo, el proyecto de Lanfranco difiere sensiblemente de la basílica de Milán, ya que la catedral de Módena tiene un techo de madera (las bóvedas son del siglo XV), los pilares polistilos sirven únicamente para soportar los arcos transversales agudos y las triforas practicadas encima de cada arcada longitudinal fingen un matroneo inexistente. Hoy llama la atención el contraste entre el magnífico paramento de piedra al exterior y los muros de ladrillo internos, alternados con fragmentos de inédito clasicismo en las columnas de mármol y en los cultísimos capiteles corintios. La arquitectura de Lanfranco no se ocupa de la resolución de complicados problemas de estabilidad ni de la experimentación de originales soluciones para el techo, pero sí logra crear, con la finura de sus formas y el equilibrio métrico, un espacio al mismo tiempo clásico y románico.

Comparación con la basílica de San Ambrosio

La catedral de Ferrara y la basílica de San Zenón en Verona tienen un estrecho parentesco con la catedral de Módena. Allí es posible admirar las mejores obras de Nicolò (siglo XII), gran protagonista de la plástica padana de inicios del siglo XII, por muchos considerado el arquitecto de ambas iglesias, ya que conocemos su periodo de formación en Módena, entre las obras escultóricas de Wiligelmo y las arquitectónicas de Lanfranco. La catedral de Ferrara en particular (fundada en 1135), hoy completamente transformada pero reconstruida gracias a fuentes iconográficas pormenorizadas, es un reflejo de la catedral de Módena, transportada a una planta de cinco naves. Este tipo de planta sobrevive en esa época en las catedrales paleocristianas del norte de Italia, como las de Milán y Vercelli, pero sufre un cambio de significado, mediante su declarado vínculo con los modelos romanos de la era de Constantino, al pasar a ser una afirmación de fidelidad al papado, en línea con la catedral de Pisa. La estructuración espacial de esta catedral se resuelve en una trama de muros diafragmáticos transversales y longitudinales con políforas y monóforas en varios niveles, a manera de demostración de cómo un espacio auténticamente románico puede concretarse no sólo a través de bóvedas de mampostería, sino también, simplemente, con la luz.

La catedral de Ferrara

Cuando los modeneses se dan a la tarea de buscar un arquitecto capaz de renovar su San Geminiano, es probable que ya desde hacía algunos años estuviera en marcha la obra de la catedral de Parma. Aunque no existe nada de la estructura del obispo de partido imperial Cadalo (?-1072), luego hecho anti-

papa con el nombre de Honorio II (de 1061 a 1064), es plausible que los modelos renanos (la catedral de Espira, por ejemplo) contribuyeran a definir la solución planimétrica del nuevo e imponente edificio, consagrado en 1106 por el papa Pascual II, si bien las obras no estaban aún concluidas, pues según algunos estudiosos se terminaron (en espacial el cuerpo longitudinal) hacia los años treinta del siglo XII. Los modelos del norte influyen en la estructura *ad quadratum* del sector oriental: intercolumnio de crucero con cimborrio de cúpula, continuado luego en los brazos del transepto, con ábsides en la cabecera y sobre el lado este, así como en el coro. A ello se agrega un cuerpo de nave, caracterizado por un sistema alternado de tipo normando, pilares fuertes y débiles fasciculados, con nervios que en ambos casos suben hasta la altura del claristorio, por encima del nivel de un matroneo que se abre sobre la nave con cuadríforas. Las nervaduras oblongas actuales sustituyeron un techo de madera sobre arcos transversales.

La construcción de la catedral de Parma

Las mismas modalidades se encuentran en otras dos grandes catedrales del románico padano: Cremona, comenzada en 1107, dañada a causa de un terremoto en 1117 y luego reconstruida en parte a partir de 1128, y Plasencia, que una inscripción que ya no se puede consultar daba por iniciada en 1122. En ambas la nave de tres niveles dispone de un falso matroneo, es decir, de políforas que se abren no sobre un espacio transitable, sino sobre los techos de las naves laterales, abovedadas en crucería. Los pilares son cilíndricos; los miembros, de sección alternada, se elevan hasta el claristorio, como en Parma, pero en Cremona sostienen un techo de madera, mientras que en Plasencia se usan, en la segunda mitad del siglo XII, para la construcción de bóvedas "normandas", divididas en seis plementos. Dentro de la intrincada red de parentesco e influencias entre estas obras, que no es posible desembrollar por la incertidumbre en la cronología de las construcciones, pero que sabemos que en ella tuvieron un papel de importancia las decoraciones plásticas que elaboraron Wiligelmo (*fl.* 1099-1110, en activo en Cremona ya en 1107 y en Plasencia en el portal norte de la fachada) y Nicolò, las catedrales de Cremona y de Plasencia se engarzan gracias al trazado planimétrico en forma de cruz con transepto de tres naves (aunque en ambos casos se ha puesto en tela de juicio la presencia de éste en el proyecto original), sin lugar a dudas a imitación de la catedral de Pisa.

Cremona y Plasencia

Véase también

Artes visuales "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

EL ESPACIO SACRO DE LA ORTODOXIA

ANDREA PARIBENI

En la Edad Media bizantina el monasterio adquiere características litúrgicas y funcionales que se reflejan en la arquitectura misma del edificio. Se experimenta por vez primera en los monasterios de Bitinia el modelo de iglesia con forma de cruz griega inscrita, luego muy popular en Constantinopla. En el siglo XI *se arraiga otra innovación arquitectónica: la iglesia con cúpula sobre trompas angulares. Peculiares formas arquitectónicas se desarrollan en determinados círculos monásticos, con variaciones que culminan con la planta triconque. Este gusto por la experimentación parece atenuarse en las obras de la época Comneno, pues en la iconografía de las iglesias se recupera el consolidado esquema de cruz inscrita, pero con mayor cuidado en la elaboración de los aparatos decorativos en los paramentos.*

LA IGLESIA BIZANTINA MEDIEVAL: FORMACIÓN DE UN NUEVO TIPO DE EDIFICIO DE CULTO

Cuando se quieren examinar y valorar los edificios religiosos construidos en las regiones bajo control bizantino ortodoxo entre los siglos XI y XII, se encuentran dos cosas: por un lado, tipos arquitectónicos propios de estos dos siglos, en manos de los últimos descendientes de la dinastía macedonia y de los representantes de los Comneno, y, por el otro, formas ya arraigadas en la cultura artística bizantina medieval, a través de un proceso de reelaboración de modelos de la gran época justinianea que toma cuerpo entre los siglos VIII y X, justo en las postrimerías del periodo de iconoclasia y en los primeros 150 años de reinado de los emperadores macedonios. Para esclarecer este segundo aspecto es oportuno dar un paso atrás y considerar por lo menos dos hechos fundamentales, estrechamente vinculados entre sí, que adquieren gran relevancia precisamente en este último periodo: el florecimiento de la institución monástica y la consolidación de un tipo de iglesia preciso, con planta de cruz griega inscrita.

No son pocos los monasterios existentes, obviamente, en la primera época bizantina, tanto en ubicaciones remotas y aisladas como en las ciudades mismas, cosa que demuestra el monasterio de San Juan, que fundó en Constantinopla el cónsul Estudio en 450. Sin embargo, es a partir de la Edad Media bizantina cuando el monasterio (es emblemático por su proyección el de Hosios Meletios) obtiene características litúrgicas, funcionales y administrativas

del todo peculiares: los cenobios, que pueden construirse en sitios aislados del mundo o en el corazón de las ciudades, son centros de vida espiritual, trabajo manual y asistencia social, administrados por comunidades de monjes nunca excesivamente numerosos. Las más de las veces reciben el patrocinio de legos adinerados, quienes asumen la responsabilidad de sostener económicamente las fundaciones que las autoridades eclesiásticas no pueden mantener, según un sistema conocido con el nombre de *charistiké.* A cambio del pío gesto, el protector lego goza de buena reputación pública, obtiene las garantías de una sepultura para sí mismo y para su familia bajo la incesante vigilia de los monjes e, incluso, tiene la posibilidad de percibir ingresos por las rentas del monasterio. El edificio de culto del cenobio es el elemento principal, aislado pero bien visible en el centro del recinto, el cual está delimitado por una muralla, contra la que se apoyan las habitaciones de los monjes y los lugares de servicio. Los primeros monasterios bizantinos medievales, diseminados por el territorio de Bitinia, donde viven y trabajan monjes e higúmenos de alto perfil espiritual e intelectual, como Teodoro *el Estudita* (*ca.* 759-826) y Pedro de Atroa (?-837), son también una suerte de laboratorio en el que se experimenta el modelo de mayor fortuna de la iglesia bizantina medieval, de planta de cruz griega inscrita, como la Fatih Cami de Tirilye, fechada hacia inicios del siglo IX. Es quizá gracias a personalidades destacadas, como el ya mencionado Teodoro, quien se estableció en 798 en el monasterio de Studion, que las relaciones con la capital se hacen más sólidas y este modelo de iglesia se difunde en Constantinopla. De ello son prueba ejemplos más tardíos, de la primera mitad del siglo X, ya entonces plenamente maduros, como el *katholikón* del monasterio fundado en 907 por el patricio Constantino Lips y la iglesia del monasterio de Myrelaion, erigido en 920 por decisión del almirante y futuro emperador Romano Lecapeno (870-948, emperador de 920 a 944).

La importancia de los monasterios

La iglesia bizantina medieval

El cielo sobre la tierra: el espacio litúrgico de la Iglesia ortodoxa

Pero ¿cuáles son las razones del éxito de este modelo de santuario monástico? Obviamente las comunidades monásticas bizantinas, drásticamente reducidas en número en comparación con los primeros siglos de su existencia, a causa de específicas coyunturas políticas, económicas y sociales, no tienen necesidad de edificios de escala monumental en esa época, pues para las necesidades pastorales bastan las basílicas de la época de Teodosio (347-395, emperador desde 378) y Justiniano (¿481?-565, en el trono a partir de 527). Así pues, se prefiere construir iglesias de dimensiones más modestas, perfectamente capaces de contener el bajo número de monjes y a algunos legos

selectos que participan en los servicios litúrgicos. En el ambiente monástico también desaparece la necesidad, que en el pasado se sentía con fuerza, de dividir los espacios para distinguir a los fieles según su sexo o su nivel de filiación con la comunidad. Con estas premisas de orden litúrgico y funcional se configura un tipo de iglesia caracterizado por una planta muy centralizada, sobre la que se coloca una cúpula. Es claro que permanecen algunos elementos típicos de las iglesias paleocristianas, como el nártex, espacio de filtración y diafragma entre el exterior y el interior, muchas veces concebido como sección para específicas acciones litúrgicas y lugar de sepultura, ya sea de los principales miembros de la comunidad religiosa, ya sea del promotor de la edificación, casi siempre un adinerado personaje lego, y de su familia. Otros elementos del mobiliario litúrgico tienden, por el contrario, a desaparecer, como la *solea* o el ambón (las lecturas y las homilías se declaman desde la puerta del templón); o bien, sólo cambian de aspecto, como el cancel que separa al presbiterio, que de ser bajo y liviano, de manera que los fieles podían ver lo que ocurría del otro lado, se hace más oscuro, una especie de pared conformada por iconos que cuelgan del arquitrabe (primero un templón y luego llamado iconostasio); de este espacio el celebrante sale sólo ocasionalmente para presentarse ante los fieles en el *naos*.

Iglesias más pequeñas

Esta jerarquía de los espacios, que se desprende de la estructuración planimétrica, se vuelve incluso más evidente si se considera la iglesia en su desarrollo en alzado: domina la cúpula, colocada sobre un tambor y cuatro puntos de apoyo, cuatro columnas o pilares, lo que provoca un efecto de cascada sobre los cuerpos abovedados de los brazos de la cruz, sobre el semicírculo del ábside y sobre las cubiertas más cóncavas de los pastoforios (espacios laterales del *bema*, divididos en tres, llamados *próthesis* y *dikonikón*, consagrados a la preparación de la Eucaristía y a la custodia de los utensilios litúrgicos). Este efecto se percibe mejor desde el exterior, mientras que al interior sirve para subrayar la distribución jerárquica del espacio. Mientras que el eje horizontal, que se obtiene de una lectura del edificio en términos puramente planimétricos, resalta la zona del ábside, el eje vertical, que se evidencia por el alzado, pone en primer plano el centro del edificio, coronado por la cúpula, de manera que se reformula, en otros términos y con una complejidad diferente, la relación entre el espacio longitudinal y el espacio centralizado que había caracterizado, en la época de Justiniano, la conformación de la basílica con cúpula. La distribución jerárquica del espacio mira obviamente a restituir al fiel la imagen del orden jerárquico del cosmos y del diseño providencial mediante el que la humanidad podrá salvarse. En este sentido, no es posible separar el análisis arquitectónico de la iglesia bizantina medieval de su programa decorativo, enfocado en una colocación jerárquica de las imágenes, desde la punta de la cúpula, con la imagen del Pantocrátor, hasta el pueblo de los santos, representado en las partes más bajas del edificio, las más próximas a los fieles que, en este coordinado sistema

Jerarquía de los espacios sacros y orden del cosmos

de espacios, asisten y participan en la proyección del cielo sobre la tierra que es la iglesia misma, donde el Dios de los Cielos, como escribe en la *Historia Mystagogica* el patriarca Germán (s. VIII), "está quieto y se mueve".

Los tipos de iglesia bizantina en el siglo XI, entre la capital y las provincias

El modelo de iglesia de cruz inscrita encuentra gran éxito fuera de la capital. En Grecia los ejemplos más tempranos están en Tesalónica, con la iglesia de Panagia ton Chalkeon, construida en 1028 por orden de Cristóforo, catapano (alto oficial) de Longobardia. Se trata de un edificio que, aun con el cambio en los planos del paramento externo mediante arcos y semicolumnas de ladrillo adosadas, calca, con menor precisión, la iglesia constantinopolitana de Myrelaion, un siglo más antigua. Existe un ejemplo incluso anterior: la iglesia de la Theotokos, en el monasterio de Hosios Loukás, en Fócida, edificio de datación incierta pero que debe colocarse, de cualquier modo, hacia mediados del siglo X o poco más tarde. Esta iglesia se separa de los modelos canónicos de la capital gracias a una inusitada amplitud del nártex —estructurado en seis espacios de intercolumnio, modelo, a su vez, para un tipo de nártex, llamado *lité,* muy popular en los monasterios del Monte Athos— y al paramento de mampostería, decorado con bloques de piedra enmarcados por ladrillos (la técnica *cloisonné*) y por frisos de falsos motivos cúficos (es decir, que imitan un tipo de escritura árabe), realizados también en ladrillo, material que caracterizará en lo sucesivo toda la arquitectura religiosa de Grecia. El modelo de cruz inscrita se hace normativo incluso en las regiones de Anatolia más lejanas, como Capadocia: los modelos de la capital ganan allí popularidad en algunas iglesias, como la de Santa Bárbara en Soğanlı, cuyas columnas, bóvedas y cúpula están todas talladas en piedra, según la tradición constructiva local; o la iglesia de Çanlıkilise, ejemplo de las pocas iglesias en mampostería que retoman los modelos constantinopolitanos, de los que imitan incluso algunas peculiares técnicas de construcción, pero sustituyen las columnas con pilares.

El modelo de cruz inscrita

El siglo XI es escenario del triunfo de otra innovación en la tipología arquitectónica: la iglesia con cúpula sobre trompas angulares. En esta familia de iglesias se renuncia a las cuatro columnas que sostienen la cúpula unidas por arcos sobre los que se colocan las pechinas. El nuevo elemento, que permite la transición entre el vano cuadrado de base del *naos* y la forma circular de la cúpula es la trompa angular, que suaviza los ángulos para crear una forma octogonal sobre la que se apoya la cúpula. Este nuevo sistema hace que el *naos* esté más libre y ventilado y, sobre todo, que el diámetro de la cúpula aumente considerablemente, apuntalada sobre ocho puntos de apoyo. De ello sacan ventaja algunas de las iglesias monás-

Un nuevo modelo para cúpulas más grandes

ticas más importantes de Grecia, en particular las tres iglesias (*katholikón* de Hosios Loukás, Nea Moni de Quíos y Dafni) en las que se conservan los ciclos de mosaicos más completos e importantes de toda la Edad Media bizantina, por lo menos en el ámbito de los confines del imperio. Esta referencia al programa decorativo no es casual, porque más de un especialista considera que entre los objetivos que se persiguen con la construcción de cúpulas sobre trompas angulares está precisamente la ampliación de las superficies disponibles para los programas iconográficos y una más ágil y clara lectura de éstos desde el piso, gracias a la versatilidad de los planos convexos y curvilíneos de los nichos destinados a la *mise en scène* de los conjuntos narrativos.

En este tipo de iglesias se ha distinguido usualmente una forma simple, en la que la cúpula se apoya directamente sobre los muros del *naos,* y un tipo complejo, en el que ésta se encuentra rodeada por huecos auxiliares. Del primer grupo forma parte la Nea Moni, construida en la isla de Quíos por mandato de Constantino IX Monómaco (*ca.* 1000-1055): precedida por un nártex externo (esonártex) con dos ábsides, construido posteriormente, la iglesia está coronada por la enorme cúpula, reconstruida después del terremoto de 1881, la cual desequilibra un poco el perfil exterior; por dentro, a su vez, se nota cierta dificultad en la unión entre el *bema* y el octágono de la imposta. Esta imperfección —comparada con las iglesias que calcan el modelo de Nea Moni, muy numerosas en la isla misma y en Chipre, las cuales tratan de solucionarla— hace pensar que el suntuoso *katholikón,* obra de Constantino IX como obsequio a los monjes de la zona, quienes predijeron su ascenso al trono, es más bien una experimentación, con variantes que se decidieron durante la construcción del edificio, sobre una planta originalmente concebida para ser de cuatro columnas. Esto pudo darse gracias al conocimiento de monumentos armenios y especialmente árabes (mezquita de al-Hakim en El Cairo, finales del siglo X) que los arquitectos del emperador, ocupados en estos años en la reconstrucción del Santo Sepulcro de Jerusalén, bien podían tener en mente. Otras ideas pudieron derivar de la capital misma, donde, en el curso de la primera mitad del siglo XI, los *basileis* bizantinos competían en la construcción de espléndidos monasterios con extravagantes y caprichosas variaciones arquitectónicas y un pródigo gasto de recursos, condenados por las fuentes de la época por ser excesivos. Desafortunadamente, de la iglesia de la Theotokos Peribleptos construida por Romano III (*ca.* 968-1034, emperador desde 1028); del Kosmidion de Miguel IV (?-1041, en el trono a partir de 1034), y del San Jorge de las Manganas, de Constantino IX, no nos queda nada, sino las embelesadas descripciones antiguas y alguna infraestructura, con las que, sin embargo, es posible reconstruir, si bien aproximadamente, la planimetría de la iglesia. Sobre todo en San Jorge, la presencia de pilones curvilíneos permite imaginar, en alzado, una imposta octogonal de la cúpula, lo que nos garantiza que el esquema de trompas angulares, no existente

Nea Moni de Quíos

Creatividad de los monjes bizantinos

en ninguna iglesia bizantina de las que están aún en pie en Estambul (con la excepción única de la pequeña Panagia Kamariotissa de Heybeliada), sí se conocía en la época e incluso pudo difundirse hacia las provincias griegas.

Como se dijo, en Grecia se hallan muchas iglesias con esta planta, particularmente en la variante "de tipo complejo", preferida por su mayor armonía y por su sólida concatenación de volúmenes. Del *katholikón* del monasterio construido alrededor de la tumba de Hosios Loukás, fechado entre el fin del siglo X y las primeras décadas del XI, en el que los huecos auxiliares alojan unas galerías, sin que se oculte por ello la planta de cruz del hueco central, pasamos a ejemplos más tardíos, como Dafni (final siglo XI), en el que las galerías interiores no existen y el muy proporcionado perfil exterior se enriquece con la meticulosa conformación de los muros bajo la técnica del *cloisonné.* El modelo vuelve a ocuparse a finales del siglo XI en Christianou y, de allí, en el siglo XII en Santa Sofía de Monemvasia, hasta llegar a los últimos ejemplos, bajo la dinastía de los Paleólogo, de las iglesias del Santísimo Teodoro de Mistrà.

Ciertas formas arquitectónicas se hacen populares después en algunos círculos monásticos, como los bien conocidos del Monte Athos, gracias al impulso y a la fervorosa actividad de reorganización de la comunidad cenobítica que realizó san Atanasio. Allí, más que la morfología de la planta, en la que reaparece la muralla con las celdas de los monjes y las habitaciones de servicio, el *katholikón* aislado en el centro, y en las cercanías la *phiale* (fuente monumental) y la *trapeza* (refectorio para la comida en comunidad al terminar las funciones religiosas), es la morfología de los edificios de culto la que

El modelo athonita

se enriquece con algunos elementos que permiten postular la existencia de un modelo *athonita:* a la clásica planta de cruz inscrita se añade un nártex profundo *(lité)* estructurado en más intercolumnios, cuya introducción se debe a necesidades litúrgicas: las capillas que se crean en las extensiones del nártex y los dos amplios ábsides laterales, que forman una planta triconque. La liturgia monástica determinó estas características porque se exigía la ubicación de los monjes en estas áreas, pero también es posible hablar de cambios influidos por las tradiciones arquitectónicas georgiana y armenia, llevadas allí gracias a algunos higúmenos influyentes, en primer lugar el mismo Atanasio. Es cierto, no obstante, que los ábsides no estaban contemplados en el proyecto original, sino que se agregaron entre los siglos XI y XIV a las iglesias principales, como el *katholikón* de la Gran Lavra.

La arquitectura del siglo XII

La creatividad y el gusto por la experimentación que demostraron los arquitectos bizantinos en el curso del siglo XI parecen abandonarse en las obras que se construyeron en época de los Comneno (1081-1204). En la iconogra-

fía de las iglesias se recupera el consolidado esquema de cuatro columnas, con miras más bien a la elaboración de aparatos decorativos en los paramentos exteriores e interiores. En Constantinopla un ejemplo temprano es la Eski Imaret Cami, comúnmente considerada la iglesia del monasterio de Cristo Pantepoptes, fundado por Ana Dalasena, madre de Alejo I Comneno (1048-1057-1118). Es un elegante edificio de cuatro columnas con cúpula nervada y galería sobre el nártex, el que se asoma sobre el *naos* a través de un *tribelon* sostenido en pilares. Pero el monumento por mucho más prestigioso es el monasterio de Cristo Pantocrátor, un imponente complejo enhiesto sobre una cisterna, conocido por ser un hospital muy eficiente en sus primeros tiempos. De él quedan tres edificios de culto, colocados uno al lado del otro entre 1118 y 1136 por decisión del emperador Juan II (1087-1143) y su esposa, Irene (*ca.* 1065-1123). Dos iglesias de cruz inscrita —el *katholikón*, más antiguo, da al sur; la iglesia dedicada a la deipara Eleousa, al norte— conforman un espacio que en los años inmediatos se convirtió en mausoleo dinástico de los Comneno dedicado al arcángel Miguel, cubierto por dos cúpulas, una de ellas elíptica. Este complejo retoma la planimetría, sin sustanciales variaciones, en boga en los tiempos de los primeros emperadores macedonios. Es innovación sólo la variada estructura del paramento exterior (es espectacular la perspectiva de los ábsides de las tres iglesias), con un espeso conjunto de nichos y arcos ciegos sobre los que hay motivos ornamentales y un uso armónico de la técnica de ladrillo hueco (en la que capas alternativas de ladrillos se montan en la línea de la pared, luego cubiertas por una abundante cama de mortero), en auge en Constantinopla ya desde el siglo XI. El interior de la iglesia está desnudo, pero originalmente era de gran riqueza, como demuestran dos amplios fragmentos de pavimentación en *opus sectile* en la iglesia sur y algunos restos de vidrios decorados con figuras de santos encontrados durante la restauración, testimonio de la práctica, también en Bizancio, de colocar en las ventanas vitrales policromos y decorados. Se encontraron pedazos de vidrio similares en la fase Comneno de la iglesia del San Salvador de Cora (hoy Kariye Camii), un edificio de culto, muchas veces reestructurado, que en la segunda mitad del siglo XII fue restaurado por orden del *sebastokrator* Isaac Comneno (*ca.* 1007-*ca.* 1060, emperador entre 1057 y 1059): la planta, en este caso, es de cruz griega con los brazos atrofiados, sin columnas de sostén, sustituidas por la peculiar forma de las pilastras. La técnica de la construcción de los muros, plenamente de tipo Comneno, nos garantiza la cronología de la edificación, que por su tipo planimétrico puede asociarse, como de hecho se hizo en el pasado, a monumentos de los siglos VII-VIII. Se encuentran plantas análogas en otros edificios del siglo XII fuera de la capital, como la iglesia de San Ambercio en Kurşunlu, que da al mar de Mármara, o bien, la iglesia de Panagia Kosmosoteira de Feres, estrechamente vinculada a la capital porque fue fundada en 1152 por Isaac Comneno, el mismo emperador que había restaurado el monasterio de Cora.

La época Comneno

Véase también
Historia "El cisma de la Iglesia de Oriente", p. 23.
Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Oriente", p. 628; "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641; "La Rus: Kiev, Nóvgorod, Vladímir", p. 644; "Bizancio y el Occidente (Teófano, Desiderio de Montecasino, Cluny, Venecia y Sicilia)", p. 677.

PUERTAS Y PORTALES DE INGRESO A LAS IGLESIAS

GIORGIA POLLIO

A partir de la mitad del siglo XI las puertas y los portales de ingreso a los edificios sacros exponen programas figurativos y representaciones alegóricas, no sólo, como es obvio y común, de significado catequístico, sino a veces también con implicaciones políticas. En el centro-sur de Italia se da una extraordinaria difusión de las puertas de bronce ilustradas con los más variados temas. No obstante, el gran portal ilustrado se arraiga especialmente en Francia, desde donde se difunde a gran velocidad a las regiones contiguas.

"YO SOY LA PUERTA; EL QUE POR MÍ ENTRARE, SERÁ SALVO"

Este versículo del Evangelio de san Juan (10, 9) se lee con claridad en el libro que exhibe Cristo en el mosaico que corona la puerta de entrada a la iglesia abacial de Santa María de Grottaferrata, en una inequívoca referencia al umbral sobre el que reposa. El pasaje evangélico encuentra respuesta en una inscripción en griego grabada sobre el arquitrabe del portal que exhorta al fiel a acceder a la iglesia una vez que se haya liberado de la codicia terrenal a fin de encontrar en ella al Juez Eterno en una disposición propicia. A su vez, esta increpación remite al mosaico visible encima del lugar en el que Cristo, rodeado por la Virgen y por el Bautista en calidad de intercesores privilegiados, se revela efectivamente como juez. En la retórica de la *porta speciosa* de Grottaferrata se expresa con la máxima claridad el nexo entre la puerta de acceso al espacio sacro y la futura salvación celestial. La *porta speciosa* se hizo probablemente hacia 1100. Ya a partir de mediados del

siglo XI puertas y portales comienzan a recibir una inédita y cada vez mayor atención.

El éxito de las puertas de bronce en el sur de Italia

Entre 1060 y 1076, en poco menos de 20 años, la catedral de Amalfi, la abadía de Montecasino, San Pablo Extramuros en Roma y el santuario de Monte San Ángel se proveen de puertas de bronce importadas de Constantinopla. Se trata de un éxito sin precedentes, debido a una combinación de factores, entre los que no son menos importantes el espíritu de emulación y la iniciativa de una familia amalfitana dedicada al comercio con Bizancio. Hasta entonces, los batientes en bronce, material costoso y de complicado trabajo, eran extremadamente raros, privilegio de un exiguo número de edificios, como el baptisterio de San Juan de Letrán o Santa Sofía de Constantinopla. La primera de estas puertas, aún en funciones hoy en San Andrés de Amalfi, presenta un reducido aparato iconográfico, delimitado a cuatro paneles, respectivamente dedicados a Cristo, a la Virgen, a san Pedro y a san Andrés, elaborada con las técnicas de damasquinado y nielado, en línea con la tradición clásica, la cual, con pocas excepciones, desconocía las puertas ilustradas y se basaba más bien en el prestigio del material. No se requirió de mucho tiempo para que las hojas de los portones se poblaran de imágenes. Sobre los batientes de San Pablo Extramuros, encargados durante la rectoría de Hildebrando de Soana (*ca.* 1030-1085, papa Gregorio VII desde 1073), 54 cuarterones exponen un imponente programa figurativo como no se había visto desde los tiempos de la puerta de madera de Santa Sabina, de inicios del siglo V, con un ciclo cristológico al que se añaden los profetas del Antiguo Testamento, según la antigua lógica de la concordancia entre ambos libros, e historias de mártires. La ilustración del proyecto de salvación divina se transfiere del interior al umbral de acceso, dispuesto así para acoger al fiel mientras le recuerda el ejemplo que debe seguir.

Decoraciones refinadas

Asimismo es elocuente el aparato de imágenes expuesto de los ligeramente más tardíos batientes en bronce del santuario de San Miguel Arcángel en Gargano, también hechos en damasquinado y nielado. En ellos se celebra el poder taumatúrgico del arcángel titular del santuario con una extraordinaria y detallada secuencia de milagrosas epifanías angélicas tomadas de la Biblia y de relatos hagiográficos. Precisamente allí encuentra lugar el relato sobre la aparición del arcángel al obispo de Siponto, Lorenzo (¿finales del siglo V?), origen de la fundación del santuario.

Las puertas de bronce de la catedral de Salerno pertenecen a esta corriente. Presumiblemente a finales del siglo XI se colocan en el portal principal, conocido como Porta del Paradiso, con relieves que, aunque calcan el conocido motivo clásico del pámpano en el que se engarzan figuras de animales, aquí

se prestan a algunas interpretaciones alegóricas: en las palmeras cargadas de dátiles figuradas a los lados del arquitrabe, un pedazo de desecho luego trabajado, es fácil notar un ambiente paradisiaco, mientras que una pareja de leones esculpidos, puestos a los lados, protege el espacio sacro. Si se acepta la datación de esta puerta hacia 1084, año de consagración de la catedral salernitana, es la primera vez entonces que aparecen dos bestias apotropaicas de tal expresividad delante de una puerta. La gran luneta superior es sede, a su vez, de una pintura.

La Porta del Paradiso de Salerno

Los grandes tímpanos franceses esculpidos

Más o menos por esos mismos años, los portales franceses están adoptando una estructura cada vez más monumental, con un aumento en la superficie y en los componentes arquitectónicos para alojar programas figurativos esculpidos. En la iglesia de San Saturnino en Tolosa, sede de las reliquias de dicho santo e importante punto de la peregrinación a Santiago de Compostela, precisamente para agilizar la circulación de los fieles, en *ca.* 1080 se construye un amplio acceso en el lado sur de la cabecera del transepto. La Porte des Comtes, como se le llama, está precedida por un *avant-corps* sobresaliente coronado por una cornisa de modillones y a dos luces, a manera de reflejo del espacio interno. En su conjunto, parece repetir el modelo de un arco de triunfo romano. El frente aloja a los peregrinos, a quienes muestra las representaciones en relieve del santo mártir local y de sus compañeros, mientras que en los capiteles se desarrolla un estructurado ciclo catequístico enfocado en el tema de la salvación y del pecado, desde la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón (Lc. 16, 19-31) hasta los castigos de los codiciosos, los glotones y los lujuriosos. En la Porte des Comtes las esculturas aún están limitadas a un pequeño espacio, para dejar el tímpano libre, quizá destinado a tener pinturas. Sólo 20 años más tarde se coloca en el tímpano del portal de entrada de la iglesia abacial de San Fortunato en Charlieu (Loire) el relieve de un majestuoso Cristo en gloria, sentado sobre el trono y encerrado en una mandorla que llevan dos ángeles, rodeada por los símbolos de los Evangelistas. En el arquitrabe que se erige encima, las estatuas de los Apóstoles asisten impasibles a esta *Segunda venida de Cristo* en el fin de los tiempos: un tema que ya desde hacía siglos se colocaba en los ábsides, pero que antes de la primera mitad del siglo XI había aparecido tímidamente en la fachada de algunas iglesias de Rosellón, de manera más bien esquemática.

Con el paso de una generación, a partir de *ca.* 1120, estas formas inmaduras alcanzan una extraordinaria complejidad. La introducción del *trumeau*, el pilar central que sostiene el arquitrabe, permite la colocación de tímpanos enormes, enteramente cubiertos por programas visuales, en general concentrados en el tema del Juicio Final en sus más variadas formas,

tema que se expande hacia las mochetas y las arquivoltas. En la Iglesia de San Pedro de Moissac (Tarn-et-Garonne), un imponente y severo Cristo ocupa casi toda la altura de la luneta del portal sur. Lo rodean los signos de los Evangelistas, una pareja de ángeles y los 24 ancianos del Apocalipsis, dispuestos en tres niveles, como una cita casi literal de la visión de Juan. El tema del Juicio Final se hace explícito en los relieves esculpidos a lo largo del lado izquierdo del pórtico, en el que en el nivel superior reaparece la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón, mientras que por debajo figuras adoloridas de pecadores sufren sus correspondientes tormentos. El mismo *trumeau* se aprovecha para cavar en los lados las figuras de san Pablo y el profeta Jeremías, a los que corresponden, esculpidos en las jambas, san Pedro e Isaías, respectivamente. Las dos parejas que introducen al fiel en el espacio sacro son los progenitores de las estatuas columna góticas. El Juicio Universal aparece con mucha potencia en los tímpanos de San Lázaro de Autun (Saône-et-Loire), de Santa Fe de Conques (Aveyron) y de Santa María Magdalena de Vézelay (Yonne), todos fechables hacia los años veinte o treinta del siglo XII. Las esculturas del portal occidental de San Lázaro, firmadas por un tal Gislebertus (*fl.* primeras décadas del siglo XII), hacen énfasis en el momento de la resurrección de los cuerpos, con diversas figuras humanas que apenas van saliendo del sepulcro y en marcha a lo largo del arquitrabe, hacia la salvación o la condena eternas. Por su parte, el portal principal de Santa Fe expone con extraordinaria riqueza de detalles el paraíso y el infierno, en la parte más baja, lo más cerca posible de la mirada de quien entra. El paraíso se representa como un edificio eclesiástico con arcadas que enmarcan las figuras de los beatos, inmóviles y colocadas de frente como iconos en miniatura; el infierno, en el lado opuesto, está dominado por un amenazador Satanás, alrededor del cual se abarrotan caóticamente los condenados, sometidos a diversos tormentos, de acuerdo con la gravedad de sus pecados. Para aumentar la intención edificante de esta representación alegremente atroz, a lo largo del borde inferior de la arquitrabe se lee: “Oh, pecadores, si no cambiáis vuestras costumbres, sabed que os espera un juicio severo”.

El Juicio Universal entre símbolos y alegorías

Representaciones del paraíso y del infierno

La fortuna de los portales ilustrados en Italia

El fenómeno de los portales ilustrados, nacido en Francia, especialmente en las regiones de Borgoña y Aquitania, irradia con impresionante rapidez las áreas contiguas, hasta alcanzar los pies de los Alpes. Ejemplos tempranos se pueden encontrar en el Mediodía normando. Por ejemplo, un epígrafe atribuye la construcción de la catedral de Aversa a dos príncipes normandos: Ricardo (?-1078) y su hijo Jordano (?-1090). El edificio presenta algunas soluciones arquitectónicas y una decoración escultórica de clara inspiración

francesa, con alguna influencia de los monumentos de Normandía y de Loiret. En el deambulatorio están empotradas dos losas rectangulares esculpidas en un plano relieve bidimensional y con formas abstractas y geométricas. Una de ellas tiene por motivo ornamental dos círculos que rodean a un elefante y a unos felinos; la otra está ocupada en toda su altura por un caballero en el momento en que atraviesa con su espada a un monstruoso dragón. El caballero ha sido reconocido como san Jorge, pero según una propuesta alternativa podría representar a Sigfrido de la Saga de los Nibelungos. Sea uno o el otro, resulta evidente la retórica del triunfo del bien sobre el mal. Si es verdad que ambas losas en origen conformaban las jambas de un portal, tal como el formato y las dimensiones nos hacen creer, nos hallamos frente a un episodio único en este territorio. No menos insólito es el caso de la catedral de Troia: también allí, en una fecha temprana, antes de 1119, se encuentra un portal ilustrado, aunque "disimulado" entre los motivos ornamentales de tipo clásico. En el centro del arquitrabe se erige un Cristo entronizado, flanqueado por la Virgen y san Pedro, como en una *Déesis,* a la que rodean los Evangelistas y los santos obispos Eleuterio y Secundino, protectores de la ciudad: al consabido significado de la puerta de la iglesia como puerta de la salvación eterna se asocia también el orgullo local. Los capiteles superiores dejan vislumbrar entre la vegetación una figura demoniaca, a izquierda, y un busto que emerge de un cáliz, en la derecha, que podrían interpretarse como alusiones a la condenación y a la beatitud. A lo largo del borde inferior está inscrito: + ISTIUS AECC(LES)IAE P(ER) PORTAM MATERIALIS INTROITUS NOBIS TRIBUATUR SPIRITUALIS (Que el ingreso a través de la puerta de esta iglesia material nos procure el ingreso espiritual). El portal se cierra con una puerta de bronce, fechada en 1119 y hecha por encargo del obispo Guillermo II. En ésta, 28 cuarterones ostentan una sorprendente combinación de estilos: una fila de figuras damasquinadas, del tipo que es común en las puertas de Constantinopla, se alterna con prótomos leoninos que sirven de aldabas, de un poderoso relieve sobresaliente, característico de la plástica sajona. Ocho años más tarde el mismo obispo encarga al maestro fundidor Oderisio di Benvenuto una segunda puerta de bronce para el portal izquierdo. Esta vez se regresa a las tradicionales figuras planas para celebrar a los obispos de Troia y para reivindicar la autonomía de la sede episcopal y de la ciudad respecto de los normandos, que para entonces eran hostiles a ella.

La rápida difusión

En la catedral de Troia

En la extraordinaria obra de la catedral de Módena también muy pronto se ilustra el portal con una impresionante variedad de esquemas monumentales y de temas. El acceso principal posee un vestíbulo de dos pisos apoyado sobre leones que sostienen columnas. El armazón del portal está por completo cubierto de un pámpano con figuras que comienzan a partir de dos atlantes en la base de las jambas; las caras internas de éstas, vueltas hacia los fieles que entran, exhiben a los 12 profetas, en un

En la catedral de Módena

nexo simbólico entre elementos estructurales y "pilastras" de la Iglesia. El exuberante aparato escultórico, que culmina con las famosas losas con episodios del Génesis insertadas en la fachada, es obra del genial Wiligelmo (*fl.* 1099-*ca.* 1110), legendario personaje conmemorado en una apostilla al epígrafe de fundación de la catedral, inciso en la fachada en 1099. A sus colaboradores y alumnos se deben la Porta dei Principi, en el lado sur, y la Porta della Pescheria, en el norte. El arquitrabe de la Porta dei Principi está ilustrado con episodios de la *Vida de san Geminiano,* cuyos restos se colocaron con gran fasto en la catedral en 1106. La archivolta de la Porta della Pescheria presenta, por su parte, un tema profano: es la más antigua ilustración conocida de las gestas del rey Arturo, incluso anterior a la primera versión escrita, y por tanto tal vez basada en relatos orales transmitidos por las vías de la peregrinación. En la fabricación de esta misma puerta pudo haber colaborado el escultor Nicolò (siglo XII), quien posteriormente, en 1138, crea el portal principal de San Zenón de Verona. El umbral está precedido por un vestíbulo de un solo nivel sostenido por leones sobre los que se yerguen columnas. Ocupa la gran luneta una figura del santo obispo Zenón, sobresaliente en el centro. Lo rodea la ciudadanía de Verona, dividida en caballeros, representantes de la aristocracia e infantería, es decir, el pueblo. Para clarificar el sentido político de la escena, que celebra a la comuna libre de Verona, se colocó una inscripción que reza así: "El obispo da al pueblo una bandera digna de ser defendida. / San Zenón da el estandarte con corazón sereno". Para mayor gloria del santo, sobre el arquitrabe está representada una serie de milagros suyos. Flanquea el portal una pareja de losas que esculpieron Nicolò y Guillermo, con relieves dedicados a episodios del Antiguo y del Nuevo Testamento. El portal, como si no fuera ya suficiente la pesada iconografía, aloja una puerta en bronce ilustrada desde la base hasta la cima con un programa figurativo muy denso. Los 48 cuarterones, distribuidos en equivalencia entre las dos hojas, ilustran episodios bíblicos y pasajes de la vida de san Zenón. La repetición de algunos temas y la clara diferencia estilística son una evidente señal de que los batientes actuales son el fruto de una recomposición de al menos dos series distintas de cuarterones. El primer conjunto de relieves en bronce, fabricado en un taller alemán, debía formar parte de una puerta originalmente no destinada al portal ilustrado de la fachada. Cuando la catedral se amplió, después de 1178, los componentes arquitectónicos precedentes se recolocaron todos juntos en la nueva fachada. En esa ocasión se transfirió también la puerta, decorada con una nueva serie de cuarterones. Así se creó un insólito efecto de redundancia entre la puerta y el portal, ambos ilustrados, que no podría explicarse de otra forma. Con esta estructura la fachada de San Zenón de Verona pasa a ser uno de los complejos escultóricos más fastuosos en la Italia de la época.

Figuras de la política y de la Iglesia

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

LOS ESPACIOS DEL PODER (ECLESIÁSTICO Y LAICO)

LUIGI CARLO SCHIAVI

Los edificios carolingios son un modelo imprescindible para la nueva dinastía otoniana, que, bajo Otón I, traslada su residencia principal a Magdeburgo, en Sajonia. También en este caso el complejo se estructura en torno al centro residencial y de recepción, así como al centro eclesiástico que representa la iglesia abacial de San Mauricio, muy pronto elevada a sede arzobispal. Entre los siglos x y xi, a causa de la inseguridad provocada por las invasiones húngaras, eslavas y sarracenas y por la fragmentación política, se ponen en marcha diversos trabajos de fortificación en los centros de producción y de poder señorial: los castillos. En la época románica se difunde desde el norte de Europa, gracias a la expansión normanda, un tipo específico de edificación defensiva, compacta y en varios niveles, conocida como **donjon** ***(torre del homenaje). Una vez en Sicilia, los normandos construyen en la capital, Palermo, espléndidos palacios en los que es muy notoria la influencia árabe, como en la Zisa y en la Cuba. En el ocaso del periodo aquí examinado (finales del siglo xii), en las ciudades del centro y norte de Italia se prefiere un nuevo tipo de edificio para las magistraturas comunales, el*** **broletto** ***(ayuntamiento), caracterizado por una planta rectangular, provista de una logia a nivel del suelo, abierta por amplias arcadas, y de un salón encima de ésta, en el que se celebran las asambleas.***

EL PALACIO IMPERIAL DE SAJONIA

Desde las últimas décadas del siglo X y hasta la mitad del XI el tipo de palacio que adoptan las dinastías otoniana y salia (Magdeburgo, Quedlinburg, Grona,

Pöhlde, Werla) se mantiene anclado a los modelos imperiales de época carolingia. Se trata de complejos que surgen en los campos, construidos ahí por las condiciones defensivas del sitio y estructurados mediante una correlación entre un centro residencial, donde la monarquía realiza sus actos públicos, muchas veces de dos pisos, y una capilla privada, de planta cruciforme o circular. Magdeburgo es la capital del poder de Otón I (912-973, emperador desde 962). Allí, en el corazón de Sajonia, tierra de origen de la casa imperial y centro gravitacional del nuevo imperio otoniano, el sacro emperador erige un enorme *palatium* y, a imitación de lo que hizo Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir del año 800) en Aquisgrán, un núcleo religioso, el monasterio de San Mauricio, que luego se elevará a sede arzobispal para toda Sajonia y será el centro propulsor de la evangelización del oriente eslavo.

Se tienen pocas noticias, todas gracias a excavaciones arqueológicas, tanto del palacio como de la iglesia, reconstruida a finales del siglo X y luego sustituida en 1208 por la catedral gótica que aloja en el coro la tumba de Otón I. Esta poca información es, sin embargo, suficiente para imaginar ambos edificios como las máximas manifestaciones de la *renovatio* otoniana, por la recuperación de las formas de la Antigüedad clásica y de la arquitectura de la era de Constantino (*ca.* 272-337, emperador desde 306), así como por el extendido empleo de material de *spolia,* llevado expresamente de Roma y Rávena.

LA ARQUITECTURA FORTIFICADA Y LAS RESIDENCIAS NORMANDAS EN SICILIA

Entre los siglos X y XI el largo proceso de fragmentación del poder público y el clima de inseguridad que provocaron las invasiones húngaras y sarracenas son la motivación para la construcción de castillos y fortalezas en todos los centros de producción y de poder señorial, que luego se vuelven los núcleos de la organización demográfica y urbana. De ello deriva que también las residencias de los príncipes se vinculen cada vez más a las formas arquitectónicas fortificadas, sobre las que recae la función de expresar el poder civil y militar. En época románica se vuelve común un tipo de fortificación, desarrollada en el noroeste de Europa: la torre del homenaje (en francés *donjon,* del latín *dominarium,* "casa del señor"), erigida sobre un terraplén: un edificio compacto en varios niveles (tres o cuatro), con un acceso elevado varios metros sobre el nivel del suelo, en el que existen espacios para habitación y servicio. Puede construirse aislado o, en sitios de mayor tamaño, rodeado por otras estructuras defensivas y dos o tres murallas concéntricas, dentro de las cuales se distribuyen de forma racional las dependencias, los almacenes, la capilla y los alojamientos de la guarnición. La difusión del *donjon* y su evolución cada vez más compleja hacia un tipo de palacio tienen mucho que ver con la expansión normanda. En el norte de

La fortificación defensiva

Francia y en Inglaterra la forma estándar es la torre rectangular o cuadrada, con dimensiones que pueden superar los 150 metros de lado: Colchester, Torre de Londres, Caen, Chambois y Rochester son buenos ejemplos. Los muros de base tienen un espesor de no menos de cuatro metros. En el siglo XII el cuerpo del *donjon* se reestructura, con la adición de contrafuertes angulares o con la adopción, por razones militares prácticas, de formas poligonales o circulares (Conisborough).

Los normandos, que tras la conquista habían ya hecho popular la construcción de torres del homenaje en el sur de Italia, se inclinan por algunas proyecciones innovadoras y adoptan formas de distribución y decoración que son propias de las edificaciones islámicas. Roger II (1095-1154), coronado rey de Sicilia en 1130, decide establecer su palacio en el punto mejor defendido de la ciudad: sobre el *qasr,* el castillo árabe del siglo IX, que se verá profundamente modificado. El palacio poligonal normando, gran estructura cerrada en los ángulos por torres macizas, tiene su centro en la Capilla Palatina, a la que se añaden la torre Pisana o de la Santa Ninfa, así como un suntuoso espacio para los actos reales públicos. Es más sensible a los modelos árabes la Zisa (al-'Azzia, "la espléndida"), iniciada por Guillermo I (1120-1166, rey desde 1154) hacia 1165 y terminada por su hijo, Guillermo II (1153-1189). Compacto bloque de planta rectangular, apoyado sobre torres en los lados cortos, con alzado externo en tres órdenes decorados con arcadas ciegas, la Zisa se encontraba en el centro del gran parque real la Genoard. Un vestíbulo que corre a lo largo de la fachada, abierta por tres grandes luces, conduce al corazón del edificio: la Sala della Fontana, amplio salón cruciforme en el que los monarcas daban audiencia, cubierta por una bóveda de crucería, con hornacinas en los tres lados cerrados, coronadas por unas cúpulas decoradas con mocárabes (prismas yuxtapuestos). Soluciones arquitectónicas similares se encuentran en el palacio de la Cuba, que promovió el rey Guillermo II en 1180, originalmente colocado en el centro de un espejo de agua en la Genoard. También en este caso, como sucede en la Zisa, la distribución de las paredes al exterior, en cuatro niveles de arcadas ciegas ojivales, no corresponde a la estructura en alzado del corazón del edificio, en realidad un gran volumen unitario con cúpula (que en árabe se dice, precisamente, *qubba*).

La Zisa

LOS TIPOS DE *BROLETTO* EN EL NORTE DE ITALIA

En un contexto muy diferente, en el centro y norte de Italia y en particular Lombardía, nuevos tipos de palacio del poder civil surgen dentro de las grandes ciudades, después de la Paz de Constanza (1183), como manifestación de la autonomía comunal y nueva sede de las magistraturas. Anteriormente éstas se alojaban en espacios públicos pensados originalmente para otras funciones,

o incluso en edificaciones que la autoridad eclesiástica había cedido. Con el paso al siglo XIII se selecciona una forma específica de edificio público conocido como *broletto* (ayuntamiento), que tiene una planta rectangular y está provisto de una logia a nivel del suelo, abierta por amplias arcadas, sobre la que se coloca un salón para las asambleas, iluminado gracias a tríforas y conectado por una escalera externa. Este tipo de palacio es fruto de una cultura de proyección basada en el empleo versátil del módulo cuadrado, dividido en intercolumnios y con bóveda, que en la región padana se arraiga hacia la segunda mitad del siglo XII, gracias a los asentamientos cistercienses, y luego se vuelve muy popular con la arquitectura de los humillados. Entre los primeros ejemplos está el núcleo antiguo, aún reconocible en el brazo sur, del *broletto* de Pavía (*ca.* 1195); pero las expresiones monumentales, ya en el siglo XIII, están en Como (1215), Milán (1228) y Plasencia (1280). La necesidad de mayor espacio obliga, más tarde, en el curso de los siglos, a una ampliación del edificio inicial, mediante la adición de otras estructuras en torno a un patio central (Pavía, Brescia y Cremona, por ejemplo).

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia*, cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

Los programas de imagen

LOS PROGRAMAS FIGURATIVOS DE LA IGLESIA CRISTIANA EN EUROPA (MOSAICOS, PINTURAS, ESCULTURAS, VITRALES, PAVIMENTOS Y LIBROS)

ALESSANDRA ACCONCI

La movilidad de los artesanos es causa de la difusión de elementos comunes, desde un punto de vista iconográfico y estilístico, en un amplio sector de la cristiandad latina. Esto está principalmente motivado por el poder económico de los clientes —legos, pero sobre todo eclesiásticos—, dispuestos a seguir los gustos del escenario internacional en el que maduran las vanguardias de los programas artísticos. Es determinante el impulso que proporcionan eminentes personalidades de la Iglesia, quienes estiman y conocen bien los medios expresivos, y que están especialmente conscientes de las capacidades comunicativas de las imágenes y de sus contenidos simbólicos.

PINTURA Y MOSAICO

El tema más representado en los ábsides románicos es, por regla general, la manifestación de Dios bajo la forma de Cristo en Majestad, en una visión simbólica del fin de los tiempos, como culminación del camino de salvación que recorre el fiel guiado por la configuración interior del edificio. Los elementos que conforman este tipo de composiciones hacen constantes referencia a las visiones de los profetas del Antiguo Testamento, especialmente a las de Ezequiel e Isaías. Usualmente, el personaje que domina la escena es Cristo glorificado en la mandorla luminosa, rodeado por los cuatro símbolos de los Evangelistas y por las jerarquías angélicas. Es buen ejemplo de esto la *Maiestas Domini* que mandó hacer el subdiácono de la basílica de San Ambrosio, Ariberto de Intimiano (*ca.* 975-1045, obispo de Milán de 1018 a 1045), en el ábside de San Vicente en Galliano (Cantù) en 1007, dentro de la tradición figurativa de la *Visión de Ezequiel* y el Salmo 118, en una iconografía muy apegada al texto bíblico y de profunda fuerza espiritual. Cristo, de pie en la mandorla de luz, está rodeado por los arcángeles Miguel y Gabriel, intérpretes de las plegarias de los fieles. Debajo, los profetas Jeremías y Ezequiel se postran a los lados del Salvador. El motivo de la figura de Cristo de pie, que

se extiende enérgicamente fuera de la mandorla, desciende de prototipos romanos, como el ábside de los santos Cosme y Damián, como también es romano el esquema de composición al que hay que apegarse: en la misma Roma existe una réplica poco anterior al año 1000, colocada en el pequeño ábside de la iglesia de Santa María en Pallara, sobre el Palatino.

Ascendencia romana

Se ha de mencionar la amplitud de variantes en la decoración de los edificios sacros de Europa, incluso en los temas recurrentes que obedecen a un sistema de organización espacial común. La Majestad puede sustituirse con la *Traditio Legis* de esquema triple, con Cristo entre san Pedro y san Pablo, composición que aparece sin variantes sustanciales respecto de los prototipos paleocristianos en los ábsides de las iglesias del siglo XII en el Lacio (San Anastasio en Castel Sant'Elia y San Silvestre en Tívoli).

La teofanía puede tomar el aspecto de Cristo entronizado, a quien acompaña la representación simbólica de los Evangelistas, es decir, el Tetramorfo, así como querubines y serafines, en un contexto más bien apocalíptico, muy bien representado en el sur de Italia en el fresco del ábside de San Ángel en Formis, cerca de Capua, reconstruida y embellecida, entre 1072 y 1086, por voluntad del abad Desiderio de Montecasino (*ca.* 1027-1087, papa desde 1086). En Cataluña y en el norte de los Pirineos se conserva un enorme conjunto de programas figurativos para ábsides (entre muchos otros, mencionemos Esterri de Cardós, Santa Eulalia de Estaon y San Clemente de Taüll, todos ejemplos de entre el siglo XI y la primera mitad del XII). En estos programas se colocan serafines, querubines y arcángeles como asociaciones de la Majestad, en una verdadera materialización de la presencia de Dios en la iglesia cuando Él es mencionado explícitamente en el prefacio del canon de la misa. Dice mucho que dos programas iconográficos catalanes —San Clemente y Santa María de Taüll— representen, al lado del querubín y del serafín, al Cordero y al sacrificio de Abel, símbolos por excelencia del sacrificio eucarístico. Una grandiosa *Maiestas Domini* se divide entre los tres ábsides de la capilla del priorato benedictino de Saint-Gilles en Montoire-sur-le-Loire, en Turena (*ca.* mediados del siglo XII), una peculiaridad que se explica mediante la necesidad de destinar los ábsides a dos diversas congregaciones de fieles: ambas querían tener una majestad como representación principal.

El imponente Cristo en Majestad del ábside de la iglesia cluniacense de Berzé-la-Ville (Borgoña) se perfila en el centro de una abarrotada composición, en la que están presentes los santos Pedro y Pablo, así como un grupo de apóstoles y otros santos. El esquema podría haber imitado, hacia 1100, una composición absidial perdida, originalmente pensada para la iglesia de la abadía matriz de Cluny, en Borgoña. Dos cosas pueden afirmarse: en primer lugar, que al anónimo pintor le son familiares algunos ejemplos monumentales de Roma y del Lacio, y, en segundo, que el admirable ejemplar que él deja en la Capilla de los Monjes forma parte plenamente

El modelo cluniacense

del contexto intelectual y espiritual de la Reforma de la Iglesia y de la liturgia cluniacense, especialmente evidente en el tenor eclesiológico de la escena, que insiste en el legado de Cristo recibido por el colegio episcopal que gobierna la Iglesia.

Un poderoso patriarca se celebra a sí mismo

La *Maiestas* mariana se observa en el fresco del cascarón de la basílica patriarcal de Aquilea (1031), ideado en el particular ambiente político que favoreció el poderoso patriarca de origen bávaro Popón (?-*ca.* 1042), quien, respaldado por el emperador salio Conrado II (*ca.* 990-1039, en el trono desde 1027), ve con buenos ojos la introducción de elementos étnicos alemanes, como signo de sus pretensiones de independencia respecto de Roma. En el fresco, dos grupos de figuras se dirigen hacia la gran mandorla luminosa que encierra a la Virgen con el Niño entronizado, sostenida por los cuatro animales apocalípticos. Entre los santos que se acercan al grupo central están el mismo Popón, a quien acompañan el emperador y la emperatriz Gisela. Es común encontrar la imagen de la Virgen reina entre los ángeles (San Martín de Fenollar, Cataluña, de principios del siglo XII, y un siglo más tarde Santa María de Forolaudio en Ventaroli, Caserta), ya que está inspirada en modelos paleocristianos. Por otra parte, podrían derivar de una composición en el perdido ábside de la iglesia de la Natividad de Belén las versiones que representan la Epifanía del Salvador adorado por los Magos, utilizadas en algunos edificios catalanes (San Clemente de Taüll y Santa María de Esterri d'Aneu). El tema de la Virgen Hodigitria que aparece en el mosaico del cascarón absidial de la catedral de Torcello (segunda mitad del siglo XII), recortado contra una cubierta de oro resplandeciente, ilustra la sugestiva imagen literaria de la Virgen *porta salutis,* tema exegético muy popular en el Occidente medieval. La Virgen, en efecto, es calificada como Theotokos, Madre de Dios, y celebrada en la inscripción del centro del ábside como nueva Eva y "puerta de la salvación". El concepto de la puerta, que ya había expresado Ezequiel (44, 1-2), se asocia precisamente con la Virgen María después de la Encarnación, en el comentario que escribió san Ambrosio.

El tema de la Ascensión

El tema de la Ascensión, la subida de Cristo al cielo en presencia de los Apóstoles tras la Resurrección, deriva de un modelo oriental difundido por el arte bizantino en las zonas bajo su directa influencia cultural. Este tema se hace poco frecuente en las composiciones de los ábsides romanos, sobre todo después de la reestructuración, según tipos paleocristianos, de la basílica inferior de San Clemente (847-855), con la particular posición elevada de la Virgen, bajo la que se colocó una reliquia (probablemente una piedra proveniente del Monte de los Olivos) en la base del fresco. Por el contrario, es muy bien recibido en la órbita territorial de la abadía de Montecasino, donde con seguridad una Ascensión dominaba un ábside de la iglesia abacial del siglo XI. En el Lacio son excepciones la rara composición de la torre de la abadía de Farfa, en Sabina (segunda mitad del siglo XI),

y la de la iglesia de San Pedro en Tuscania, fechada hacia 1093. El tema elegido para la decoración pictórica de la pared de ingreso es, en la gran mayoría de los casos, el Juicio Final, uno de los aspectos de la visión triunfal de Dios más importantes en las iglesias románicas. Aparece por vez primera en Münster, Suiza, hacia el año 800, pero sobre la fachada interior, después del umbral de la iglesia. Sin embargo, antes del siglo XIII la iconografía del Juicio Final es esporádica y su colocación, variable: si está ausente en la fachada o en el portal, puede aparecer en otras partes; por ejemplo, en un vitral, o en la entrada al ábside, como ocurre en Clayton, Sussex (*ca.* 1100), o incluso en el refectorio, como quizá era el caso de la abadía de Cluny. En cuanto al contenido de la imagen, la insistencia en el tema de la Resurrección de la carne pertenece a un periodo más bien tardío, mientras que en la época románica plena es frecuente la representación de los elegidos y los réprobos en grupos separados. En las grandes síntesis teológicas de los siglos XII y XIII el Juicio se inscribe en la historia de la Salvación, dividida entre Creación, Caída y Redención. Podemos darnos una idea precisa de las escenas del Juicio que existían en la fachada interna de la abadía de San Pedro de Fleury y en Saint-Benoît-sur-Loire, ambos ejemplos de inicios del siglo XI, gracias a los numerosos versos que servían como didascalias que el biógrafo del abad Gauzlin (1004-1029) nos ha transmitido con fidelidad. Dos grandes visiones de gloria ocupaban la mayor parte del espacio: de un lado estaba la Adoración del trono que hacen el Tetramorfo y los 24 ancianos en presencia de los mártires; del otro, un inmenso Juicio, basado en el Apocalipsis (20, 11-15) y en otros pasajes de san Juan, fusionados por Gauzlin para dar una poderosa imagen a la visión del fin de los tiempos. La función religiosa de la representación del Juicio resulta un aspecto fundamental: una admonición dirigida a los individuos sobre una realidad futura, como confirma la inscripción métrica colocada en el margen del Juicio de Santa Fe de Conques.

El tema del Juicio Universal y sus modalidades

El Juicio no aparece en Italia antes del fin del siglo XI, si se excluyen los fragmentos de dos iglesias: la primera, la iglesia abacial de San Quintín, en las cercanías de Spigno Monferrato, fundada en 991. Allí, Cristo en calidad de juez es acompañado por dos ángeles y quizá por la Virgen y san Juan Bautista. La segunda es un pequeño templo, San Vicente, en la localidad de Pombia, enriquecido con una muchedumbre de ángeles, Apóstoles y elegidos. En la iglesia del cementerio de San Miguel (*ca.* 1060), cerca de Oleggio, Novara, además de la intercesión de la Virgen y del Bautista, se exhiben tres patriarcas, Abraham, Isaac y Jacob, con figuras que simbolizan almas abrazadas sobre sus pechos, un motivo que aquí aparece por vez primera en Occidente, pero que ya había sido experimentado en el siglo X en Capadocia, luego representado de nuevo, a inicios del siglo XII, en el Juicio sobre la fachada de Santo Tomás en Acquanegra sul Chiese (Mantua), conservado en buena medida.

Una escena del Juicio de grandes dimensiones se conserva íntegra en la fachada interior de San Ángel en Formis, parte de un ciclo de frescos que encargó el abad Desiderio de Montecasino. Está subdividida en cinco niveles: en la cima de la pared cuatro ángeles trompeteros se colocan sobre un nivel dedicado a los muertos que salen del sepulcro, en una composición similar a la que se hiciera tres siglos antes en Münster. El gigantesco Cristo juez ocupa el centro, dentro de la mandorla; lo circundan dos arcángeles y nueve ángeles en representación de la jerarquía celestial. Los Apóstoles, en la franja inferior, están sentados por grupos sobre tronos de oro. Más abajo se colocan los elegidos y los condenados, encima de la puerta de la iglesia, donde tres ángeles extienden una cartela que dice que el tiempo ha llegado a su fin ("Venid, oh, bendecidos por mi Padre. Alejaos vosotros, maldecidos"). A la derecha de la puerta está el infierno, encarnado en Satanás con el traidor Judas sobre las rodillas y los réprobos en el abismo. En el lado opuesto están los elegidos, divididos en dos grupos: los personajes de alto rango —monjes, obispos, reyes y reinas— en alto, y la muchedumbre de los simples beatos por debajo.

Un elemento que caracteriza la iconografía italiana sobre el Juicio es la exaltación de la cruz-trofeo, con frecuencia expuesta sobre o delante de un altar y transportada por ángeles, como ostensión del signo del Hijo del hombre. Un ejemplo proviene del Juicio de la iglesia de San Carlos en Prugiasco (canton del Tesino), donde la figura de Cristo de pie, con los símbolos de la Pasión, la corona de espinas en la mano, la lanza y el bastón a los lados, recibe la aclamación de los Apóstoles como eterno vencedor, en una especie de *Adventus*. En la iglesia romana de San Juan ante la Puerta Latina (*ca.* 1190) Cristo está sentado en un trono que domina el mundo entre seis arcángeles, por encima de una cruz que toca una mesa de altar, sobre la que se apoyan los clavos de la crucifixión. Se encuentran elementos iconográficos similares en otros ejemplos de pintura en Roma, como la *Tavola del Giudizio* (Ciudad del Vaticano, Pinacoteca), posiblemente creada al final del siglo XI, en el ambiente de la Reforma; o los fragmentarios frescos de la Inmaculada de Ceri, en el norte de la ciudad. Como ejemplo de fidelidad a los cánones bizantinos del siglo XI tenemos el grandioso mosaico de la catedral de Torcello (siglo XI, con restauraciones posteriores a 1117, en el curso del siglo XII). En la parte superior se representan la Crucifixión y la Anástasis (el Descenso de Cristo al Limbo); por debajo, el Juicio ocupa una amplia franja de la fachada interior de la iglesia, dividida en cuatro niveles limitados por franjas horizontales. Por encima de la puerta, en el tercer nivel, se desarrolla la escena del cálculo del peso de las almas: el grupo de los beatos está a la izquierda, mientras que a la derecha dos ángeles armados de lanzas rechazan a los condenados. Satanás está sentado sobre un trono monstruoso con un niño en el regazo.

El Apocalipsis es la gran fuente de inspiración en la Edad Media. Con el renacimiento carolingio del siglo IX este tema encontró una nueva genera-

ción de comentadores que contribuyeron al conocimiento de las Revelaciones, a fijarlas en la memoria y a inscribirlas en el patrimonio iconográfico. Se utilizan diversos elementos del libro de Juan, muchas veces fusionados entre sí para traducir en una imagen la visión simbólica de los tiempos futuros. La *Adoración de los veinticuatro Ancianos* (Apocalipsis 4 y 5), argumento que ya había sido empleado en el arte paleocristiano, representa ahora a los *seniores* entronizados y con cálices en las manos, dispuestos alrededor de Cristo, en muchas ilustraciones miniadas (como el *Códice del beato san Severo,* París, Biblioteca Nacional, Lat. 8878), o en escultura (tímpano del portal de San Pedro en Moissac, *ca.* 1120-1130). Así, el tema de la *Jerusalén celestial* "esposa del Cordero" (Apocalipsis, 21, 2; 22, 5), representado en los mosaicos romanos de la época de Pascual I (?-824, papa desde 817), es revalorado en la pintura románica. Es complejo el esquema de las pinturas de la capilla de Todos los Santos en la catedral de Ratisbona, Baviera (*ca.* 1165). Allí, con base en la liturgia para los santos y en los comentadores patrísticos, se combinan escenas tomadas del séptimo libro del Apocalipsis —los cuatro vientos que retienen los ángeles, el ángel que sube desde Oriente; las tribus de Israel, marcadas con el sello, y los elegidos delante del trono de Dios— con la imagen del Pantocrátor, herencia de los mosaicos bizantinos. La influencia de la tradición exegética siempre fue importante para la formulación de programas iconográficos basados en las imágenes simbólicas que se evocan en el difícil libro de san Juan. La cripta de la catedral de Auxerre aloja una visión de Cristo caballero, a quien acompañan batallones angélicos (Apocalipsis 19, 11-16), un tema quizá vinculado a la propaganda de la primera Cruzada (1096-1109), en el tiempo del obispo Humbaud, que la promovió fervorosamente. Pinturas de gran complejidad y de extraordinaria calidad artística cubren el baptisterio paleocristiano de Novara, restaurado tal vez en los tiempos del obispo Pedro III (993-1032). Están divididas en tres niveles, colocados por encima de las arcadas y de la logia, en la cima del gran hueco octogonal, acompañadas por un breve aparato de didascalias pintadas. El argumento está tomado de uno de los pasajes más dramáticos del Apocalipsis, cuando, tras la apertura del séptimo sello del *Libro del Destino,* aparecen en el cielo siete ángeles con siete trompetas; al sonido de éstas, las siete plagas se abaten sobre los hombres (Apocalipsis, 8-12).

Los temas apocalípticos

Un posterior y ambicioso programa apocalíptico, a caballo entre los siglos XI y XII, se desarrolla en el complejo benedictino de Civate, no lejos de Como, constituido por tres iglesias, San Calógero, San Benito y San Pedro en el Monte, esta última un pequeño santuario construido sobre una cima rocosa. La idea de los ciclos pictóricos se atribuye al obispo Arnulfo de' Capitani, quien se retiró a Civate en 1093 tras unos conflictos con Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088). En teoría, utilizó el *Comentario* al Apocalipsis que escribió el teólogo franco Ambrosio Autperto (?-781), monje y abad de San Vicente en Volturno. En San Calógero las escenas

El monasterio de Civate

aluden a la vida, muerte y resurrección de Cristo a través del relato de los episodios bíblicos que prefiguran los hechos del Nuevo Testamento. Son pocos los restos pictóricos de San Benito; por el contrario, el estructurado programa pictórico de San Pedro, obra de un activo taller de talento variado, pero de estilo homogéneo, está perfectamente integrado en la decoración en estuco. El tema de las bóvedas, en las tres celdas en las que está dividido el antiguo ábside, es la *Jerusalén Celestial* según la descripción del Apocalipsis. En el centro está Cristo Cordero entronizado; por debajo, el agua de los cuatro ríos del Paraíso se divide a sus pies. Los ábsides laterales a la entrada tienen representada la iglesia de los Apóstoles, los mártires, los santos y los ángeles, de un lado, y a san Marcelo recibiendo a los catecúmenos, del otro. Sobre la fachada del vestíbulo occidental, en una luneta rodeada por estuco, se halla la fantástica composición sobre la victoria final de los ángeles sobre la bestia apocalíptica. Por encima del Eterno entronizado está el Cordero; a un lado tiene el combate de san Miguel Arcángel y las legiones angélicas contra el dragón apocalíptico de siete cabezas (Apocalipsis, 12), y al otro, a una mujer y a su hijo, el cual se eleva hacia el Eterno.

De un tercer grupo de ciclos ilustrados del Apocalipsis, fuertemente influidos por el comentario de Ambrosio Autperto, derivan muchos libros miniados de la Biblia, así como los aparatos pictóricos de San Severo en Bardolino (finales del siglo XI-XII); los de la iglesia de San Anastasio en Catel Sant'Elia, en Nepi (1120-1130), y los de San Quirce de Pedret (Barcelona, Museu d'Art de Catalunya; Solsona, Museo Diocesano), quizá obra de un pintor que se formó en Lombardía.

Escenas del Antiguo y del Nuevo Testamento

La decoración pictórica de las naves se configura de acuerdo con la aplicación constante de la tipología bíblica, según la cual un evento del Antiguo Testamento se contrapone a escenas del Nuevo para mostrar que uno es prefiguración del otro, en un paralelismo que experimentaron los Padres de la Iglesia primitiva y que ya era conocido en el arte paleocristiano, e incluso algunas veces empleado en el periodo carolingio. El modelo deriva de la decoración de las basílicas de San Pedro y San Pablo en Roma, idea de León Magno (*ca.* 400-461, papa desde 440) hacia mediados del siglo V. Este esquema fijo permite el desarrollo de amplios ciclos, dispuestos en uno o dos niveles sobre las paredes de la nave: así ocurre en San Jorge en Oberzell (Reichenau), San Ángel en Formis y Santa María Inmaculada en Ceri (Roma). Especialmente en Roma y en la región del Lacio, en el siglo XII se multiplican las reinterpretaciones del canon establecido en la basílica de Ostia: el ciclo de San Juan ante la Puerta Latina es la derivación más consistente. Además de la concordancia entre los dos Testamentos, el tema de la Alianza experimenta formulaciones más bien complejas en el curso del siglo XII: Cristo aparece como un nuevo Adán, que en la cruz estrechó el pacto de la Nueva Alianza, ya instituida entre Dios y Noé (Génesis 9, 8-17). En este sentido se interpretó el

ciclo bíblico de Bagüés, en Aragón, como manifestación de la redención que Cristo ofreció en la cruz.

La relación con el ambiente de la Reforma de la Iglesia representa un punto de referencia de primera importancia para la pintura europea en lo que respecta a la elección de la iconografía y a la evolución de los programas decorativos. En Roma, los frescos de finales del siglo XI en la actual basílica inferior de San Clemente se consideran el manifiesto pictórico del movimiento. El argumento principal es el relato hagiográfico del papa san Clemente, primer sucesor de san Pedro en el solio pontificio. Además de la historia del santo titular de la basílica, se resaltan las *Historias de san Alejo,* acompañadas por un conjunto epigráfico que señala los nombres de personajes y hechos relativos a la vida ejemplar del *homo Dei,* perfecto reflejo de los ideales de la Iglesia renovada. Por otra parte, la valoración misma del culto a san Clemente es señal del énfasis que el partido reformador ponía en la autoridad moral del sucesor de Pedro. El programa de la sala capitular de la Santísima Trinidad de Vendôme (*ca.* 1096), con la escena de la investidura de san Pedro en la cátedra, no podría entenderse si se ignora la relación directa de quien financió la decoración, el abad Godofredo de Vendôme (1093-1132), cardenal de la Iglesia, con las iniciativas de reforma. Godofredo es un creador de imágenes de la calidad de Desiderio de Montecasino y de Suger de Saint-Denis (1081-1151); también es un decidido defensor del papado durante la querella de las investiduras. El conjunto narrativo gira en torno a las apariciones de Cristo tras la resurrección, donde se inserta la escena en que Cristo confiere al apóstol la misión de *pastor* y *episcopus,* como dice el texto de san Juan (21, 15-19), quizá inspirada en Ivo de Chartres (*ca.* 1040-1116), autor de un sermón sobre esta precisa fiesta litúrgica. El conjunto probablemente contenía escenas de la Pasión y el episodio de la pesca en el lago Tiberíades (Mateo 8, 24), en el que se puede ver una transfiguración simbólica de la Iglesia como barca (piénsese en el mosaico de la *Navicella* que hizo Giotto para el pórtico del Vaticano), importante por el énfasis en el principio de unicidad del episcopado, supremacía pontificia y papel de Roma como *caput Ecclesiae.* En esa ciudad, por esos mismos años se representó al papa sentado frontalmente en un trono, en calidad de monarca temporal, en los frescos, hoy perdidos, que encargó Calixto II (*ca.* 1050-1124, pontífice desde 1119) para la antesala del oratorio de San Nicolás en el palacio de Letrán. Los frescos del priorato cluniacense de Coombes, en Inglaterra, son también una excelente prueba de la decisión de los clientes eclesiásticos de alinearse a las tendencias de Roma: la pintura del arco triunfal de la iglesia repite el esquema de la *Traditio Legis* a fin de destacar a san Pedro como primer obispo. Una composición tripartita que evoca la *Traditio legis et clavium* y la *Deesis,* por la presencia de María y san Juan Bautista al lado de la mandorla con Cristo en pie, domina el ábside de la iglesia de San Pedro en Carpignano Sesia, Novara, fechada hacia la década

La basílica de San Clemente en Roma

1150-1160. La inscripción que va del cascarón al tambor del ábside repite versos, hoy fragmentarios, del comentario al Cantar de los Cantares que hiciera Beda *el Venerable* (673-735); en ellos se propone el parangón entre la Esposa-Iglesia y la Virgen. El culto mariano, profundo en significados eclesiológicos inspirados en la Reforma gregoriana, es alabado con particular fuerza en la orden benedictina reformada de Cluny, a la que la iglesia de Carpignano Sesia está afiliada.

San Pedro en Carpignano Sesia

Hacia la tercera década del siglo XII se alcanza un clímax en la iconografía de la *Ecclesia,* consecuencia de la voluntad de declarar, mediante programas decorativos, la suprema autoridad de la Iglesia y su preeminencia en la historia bíblica. La personificación de la *Ecclesiae* entronizada se encuentra en la cúpula del presbiterio de Prüfenning (1120-1150), cerca de Regensburg, junto con la escena de *San Pedro encadenado,* santo que ofrece las espadas del *sacerdotium* y del *regnum* a un obispo y a un rey.

Un tema que durante la Reforma experimenta los más variados análisis iconográficos es la contraposición entre la Iglesia y la Sinagoga, vinculada a la Virgen entronizada. En el ábside de la iglesia de San Pedro de Sorpe (Barcelona, Museu Nacional d'Arte de Catalunya) hay una *Maiestas* mariana que exalta la Encarnación y deja vislumbrar el papel de María Mediadora. Desde el trono de la Virgen surgen dos árboles: a la izquierda, un tronco vigoroso de copa abundante, al que una inscripción identifica como representación alegórica de la *Ecclesia;* a la derecha, a su vez, hay un tronco sin raíces cuyas ramas forman un candelabro de siete brazos. La decoración de Sorpe insiste en el tema de la Iglesia que florece, en comparación con la decadencia de la Sinagoga, concepto que pone en claro los términos de la polémica antijudía que reptaba entre los círculos eclesiásticos, especialmente después de la proclamación de las cruzadas. Un ejemplo se encuentra en la miniatura de la Enciclopedia de Lamberto de Saint-Omer, el *Liber Floridus* (Gante, Bibl. Univ., ms. 1125), donde se representa de manera esquemática, en dos páginas, el *Arbor bona Ecclesia* y el *Arbor mala Sinagoga,* un contexto iconográfico luego retomado en los portales, basado en la parábola del sermón de la montaña según los Evangelios de san Mateo (3, 10; 7, 17-19) y san Lucas (3, 9; 6, 44).

El espíritu iconográfico de la Reforma

A estos contenidos se vincula el Árbol de Jesé (Isaías 11, 1), tema muy frecuente en el repertorio iconográfico del siglo XII, recurrente en miniaturas y vitrales, ya que el simbolismo vegetal permite mostrar que, a través de la Virgen, toma forma la sucesión ascendente de la genealogía del Antiguo Testamento hacia el Nuevo, en cuya cima germina la Flor-Cristo. La imagen más representativa y extraordinaria desde una perspectiva artística, derivada de estos sutiles conceptos, está en el ábside de la basílica superior de San Clemente en Roma (segunda década del siglo XII). En el centro de un mosaico resplandeciente de oro, la cruz de Cristo se alza entre María y san Juan Bautista sobre unas florecientes hojas de acanto que con sus espigas en for-

ma de espiral cubren todo el cascarón. El árbol-cruz se yergue hacia el cielo: extiende sus ramas hasta las estrellas y da frutos en el Paraíso. El Árbol de la Vida es aquí representación de la cruz floreciente que crea la Vid de la Iglesia, a su vez entendida como símbolo del paraíso. El tema de la Iglesia como vid se inspira en la Biblia (Isaías 5, 5-6; Mateo 21, 33-41, y Juan 15, 1-8) y se contrapone en la exégesis de la época al árbol seco de la Antigua Ley: el árbol de los buenos frutos es símbolo de la Iglesia y de quienes, viviendo dentro de ella, se vuelven árboles y frutos buenos.

Los abades de los grandes señoríos monásticos benedictinos ejercen una imponente autoridad en el seno de la Iglesia también como difusores de los principios de la Reforma. Desiderio de Montecasino, abad entre 1058 y 1086, luego papa con el nombre de Víctor III a partir de 1086, es una personalidad destacada en las relaciones políticas entre el papado y los normandos. Luego se muestra como un equilibrado interlocutor del emperador bizantino y un hábil defensor de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa a partir del 1073) en el enfrentamiento con el emperador Enrique IV (1050-1106, en el trono de 1084 a 1105). Desiderio extiende la influencia de su abadía en un poderoso intento por edificar una cristiandad homogénea en el centro y sur de Italia; además, es un abad ejemplar, constructor y patrono de las artes.

La influencia de Montecasino

Como se perdió el monumento que más que cualquier otro representaba el momento de mayor auge intelectual y espiritual de la orden benedictina, la abadía de Montecasino, el testimonio más significativo que nos queda de su incansable labor es la *Chronica* del monasterio, escrita a partir de 1090 por un testigo presencial de ese intenso lapso artístico y cultural, León de Ostia (*ca.* 1046-1115/1117). Montecasino es durante todo el siglo XI el centro artístico más grande del sur de la península. Aunque la decoración en mosaico y mármol es producto de artesanos griegos y alejandrinos contratados para revitalizar las técnicas en las que el Occidente había perdido la práctica, la dirección global de la obra puede considerarse occidental, fruto de la exaltación del monacato latino y de la participación de Desiderio en los ideales de la Reforma. El cronista expresa su maravilla frente a los mosaicos y a la perfección de las obras realizadas en todos los materiales preciosos imaginables. También registra los versos que compuso Alfano de Salerno (?-1085) para celebrar el ábside y la bóveda central.

La riqueza de la decoración

En la ceremonia de consagración de la abadía, en presencia de Alejandro II (?-1073, papa desde 1061), en 1071, participan todos los poderosos de la época, religiosos y legos, latinos, longobardos y normandos. La abadía importa manufacturas de alto valor desde Constantinopla, al mismo tiempo que exporta técnicas, programas iconográficos y tipologías narrativas más allá de los confines del señorío abacial: es posible encontrar huellas de Desiderio en el norte de Italia (en el conjunto del refectorio de la abadía de Nonantola, cerca de Módena, por ejemplo) y en Francia, en la iglesia de Saint-Denis del abad Suger, quien visitó Montecasino en 1123. En esta iglesia son muy probable-

mente influencias de la abadía italiana la puerta de bronce y el tímpano con mosaicos en la fachada. Como es sabido, muy poco sobrevivió de Montecasino a las catástrofes del terrible sismo del siglo XIV y de los bombardeos de la segunda Guerra Mundial. La decoración en las paredes de San Ángel en Formis, lugar en el que Desiderio se encuentra retratado sobre el ábside, en calidad de benefactor y junto a san Benito (la efigie del santo está pintada sobre un estrato precedente, quizá sobrepuesta a la efigie de quien financió la iglesia, el normando Ricardo I, príncipe de Capua y conde de Aversa (?-1078), documenta muy bien el gusto y las elecciones artísticas del patrono. El programa de la nave se enfoca en episodios de los Testamentos inspirados en los modelos de las basílicas apostólicas romanas.

La recuperación de las técnicas de mosaico que ocurre en Montecasino se difunde muy pronto en las áreas de influencia del monasterio, con la finalidad de que iglesias no romanas parecieran serlo. En Salerno, el arzobispo Alfano es el promotor de la nueva catedral, construida y embellecida con el apoyo económico del normando Roberto *Guiscardo* (*ca.* 1010-1085), conquistador de la ciudad en 1076. El arco absidial conserva fragmentos de un revestimiento de mosaicos, originalmente también colocados sobre el ábside.

En Roma los pontífices escogen de nueva cuenta el *medium* expresivo del mosaico para decorar los ábsides, gracias a la presencia de artesanos altamente especializados en la elaboración de cubiertas monumentales de gran complejidad iconográfica. Ya se ha mencionado el fulgurante cascarón, en cuya posición central florece la cruz floreciente, de la basílica mayor de San Clemente. El mosaico de Santa María en Trastevere recibe patrocinio de Inocencio II (*ca.* 1080-1143), elegido para el solio pontificio en 1130, pero poseedor efectivo del cargo hasta 1138, a la muerte de su adversario, el antipapa Anacleto II (?-1138, antipapa desde 1130). En la posición más preeminente del cascarón se halla una inédita imagen de la *Coronación de la Virgen,* tema abierto a grandes variantes en los portales de las catedrales góticas. Si bien no se renuncia por completo a los elementos de la tradición paleocristiana, el programa es en esencia nuevo, pues representa la traducción en términos figurativos de un amplio sector de la especulación teológica del siglo XII centrado en el culto a la Virgen en clave eclesiológica. La Virgen está sobre un trono también en los mosaicos de Santa María Nueva (1165-1167), según la acostumbrada composición que la representa entronizada con el Niño en el regazo, pero aquí es acompañada por los Apóstoles enmarcados en pequeñas arcadas. La inscripción en la base del casquete que celebra a María como reina de la tierra, receptáculo del Señor, destaca aún más la posición preeminente de la Virgen en el programa decorativo del ábside.

En territorio italiano los dos polos de la influencia bizantina que se expande en Europa a partir de la segunda mitad del siglo XI se encuentran en auténticos vástagos del Imperio de Oriente: en la Venecia de los dogos y en la Sicilia de los normandos. En Venecia los artesanos provenientes de las tie-

rras del Imperio de Oriente elaboran el complejo aparato iconográfico de la gran cúpula en medio del transepto de la basílica de San Marcos, con la Ascensión de Cristo en lo alto, los Apóstoles y la Virgen abajo y las alegorías de la Virtud a lo largo de la base, entre las ventanas.

Los bizantinos en Venecia y en Sicilia

El normando Roberto *Guiscardo* completa en 1071, tras la toma de Bari, el último acto del tormentoso conflicto que convencionalmente representa el epílogo de la larga dominación bizantina en las regiones del sur de Italia. La conquista normanda de Sicilia inicia con *Guiscardo* en 1061, pero llega a su fin 30 años más tarde con su hermano, Roger I (*ca.* 1031-1101), nombrado al final de las hazañas el "gran conde de Sicilia". La capital del reino se establece en Palermo, ya en la época una gran ciudad y eficiente centro administrativo bajo los musulmanes, ahora imagen emblemática de la fusión de estilos y tradiciones árabe-bizantinas admirablemente amalgamadas en una síntesis sin igual en todo el Occidente. Durante los reinados de Roger II (1095-1154, en el cargo a partir de 1112), Guillermo I (1120-1166, rey desde 1154) y Guillermo II (1153-1189, coronado en 1166) Sicilia pasa por una extraordinaria actividad constructiva y ornamental, traducida de manera asombrosa en las composiciones en mosaico que realizaron los artesanos venidos de Bizancio, concebidas para decorar la Capilla Palatina en Palermo; el coro de la catedral de Cefalú; la iglesia palermitana de Santa María del Almirante, llamada la Martorana, y los enormes espacios de la catedral de Monreale (1172), proyectada por Guillermo II como lugar de sepultura para él y sus sucesores. A éstos se añaden espacios profanos, como la "estancia normanda" o "del rey Roger", en la que los mosaicos envuelven el ambiente en un manto de brillante oro constelado de plantas raras y animales exóticos del bestiario medieval. Hay que recordar también los conjuntos ornamentales de los techos de la Capilla Palatina, de clara inspiración islámica, y de la catedral de Cefalú (fragmentaria). Estas obras por encargo, que pedían exclusivamente los reyes (con la excepción de la Martorana, edificada y decorada por petición del almirante del reino, el greco-sirio Jorge de Antioquía, en 1143), tenían a Bizancio como modelo artístico capaz de representar el esplendor del poder de la monarquía.

En Cefalú y Monreale

A casi 50 años de la conquista de Inglaterra (1066), los normandos del norte mandan hacer algunos conjuntos pictóricos, como los de Coombes y Clayton, en Sussex, en los que aparecen ciclos cristológicos, hagiográficos y apocalípticos a los que acompañan inscripciones didascálicas. Estas obras conservan reminiscencias de la pintura anglosajona e influjos otonianos, aunque en su estilística ya está maduro el lenguaje románico, seguro, sólido y monumental, como en el tapiz de Bayeaux (Musée de la Tapisserie), uno de los documentos más emblemáticos del periodo (*ca.* 1080). Aunque perdimos el ciclo del *Glorious Choir* de la catedral de Canterbury (1109-1126), descrito con mucho entusiasmo por Guillermo de Malmesbury (*ca.* 1090-*ca.* 1143)

como un conjunto de pavimentos marmóreos, vitrales, pinturas y techos artesonados, destruido en un incendio en 1174, en la misma catedral, la capilla de San Gabriel, con escenas de la infancia de Cristo y san Juan Bautista, así como visiones apocalípticas en la bóveda, muestra la complejidad y la soberbia calidad del programa iconográfico proyectado en el importante edificio. Las pinturas de la capilla del Santo Sepulcro en la catedral de Winchester, con escenas de la Pasión, ya de finales del siglo XII, comprueban el empleo de iconografías de fuerte gusto bizantino y la proximidad estilística con la *Biblia de Winchester* y con los mosaicos de Monreale (1183-1189).

El románico en el norte de Europa

Los libros

Los manuscritos carolingios son una referencia obligada en la producción de libros que florece en los territorios del Sacro Imperio bajo la dinastía de los Otones (936-1002). Durante el obispado de Egberto, a partir de 977, Tréveris se vuelve uno de los centros más importantes de la reforma conventual del siglo X, cuyos principios son muy pronto acogidos en el monasterio de San Maximino, desde donde parte la misión de san Adalberto (*ca.* 956-997). Egberto es capellán y canciller de Otón II (955-983, emperador desde 973), luego arzobispo, mecenas y rígido reformador. El salterio conservado en el Museo de Cividale de Friuli (cod. 136) es un gran ejemplo del grupo de manuscritos miniados firmados por el escriba o miniaturista Ruodprecht. Pocos años más tarde (*ca.* 985) se realiza el *Codex Egberti,* un evangeliario conservado en Tréveris (Stadtbibliothek, ms. 24) que contiene el retrato del obispo entre dos monjes. Participa en la confección de este códice un excelente artista anónimo, el maestro del *Registrum Gregorii,* quizá Johannes Italicus o Johannes Pictor Lombardo, autor de frescos, hoy perdidos, en la catedral de Aquisgrán. El nombre le viene por dos miniaturas de soberbia calidad pictórica, durante un tiempo contenidas en el *Epistolario* de san Gregorio Magno, mandado hacer por Egberto después de 983: en la primera el emperador Otón II recibe el homenaje de cuatro provincias del imperio (Chantilly, Musée Condé); en la otra, aparece san Gregorio trabajando en un escritorio. Esta página confirma el conocimiento que poseía el maestro de la pintura romana al fresco y en mosaico de la época. Los manuscritos tradicionalmente atribuidos al *scriptorium* de Reichenau, a orillas del lago de Constanza, representan las obras maestras del arte otoniano, tal como el *Libro de las perícopas,* una colección de textos de los Evangelios no en secuencia, sino ordenados según las necesidades del calendario litúrgico. Estos libros requerían un nuevo tipo de iluminación, constituida por muy elaborados ciclos pictóricos tomados de los modelos paleocristianos. Éstos transmiten, como herencia de las miniaturas otonianas, numerosos de-

El Libro de las Perícopas

talles narrativos; por ejemplo, el Apocalipsis de Bamberg (Staatsbibliothek, Bbl. 140) o el *Libro de las perícopas* de Enrique II (Múnich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4452).

El centro más fecundo de iluminación de manuscritos de época otoniana en Italia es Milán, donde se crea un estilo independiente respecto de los productos transalpinos. El grupo de códices lombardos que nos ha llegado está en gran parte conformado por sacramentarios vinculados al obispado de Arnulfo II en Milán (?-1018, obispo desde 998) y Warmondo en Ivrea (?-1014). Precisamente porque se trata de sacramentarios, no encontramos en ellos los principios narrativos de los evangeliarios del norte. La representación más grande es la de la Crucifixión, donde la cruz forma la T inicial de las palabras *Te igitur* que abren el canon eucarístico. El obispo Warmondo de Ivrea fortalece el *scriptorium* local al contratar iluminadores de la zona y de Milán. Gracias a ello se producen tres soberbios manuscritos iluminados, necesarios a causa de las innovaciones litúrgicas y de la importancia que asume la catedral: el *Cerimoniale* (Ivrea, Biblioteca Capitolare, cod. IV), el *Benedizionario* (cod. XVIII) y el *Sacramentario* (cod. LXXXVI), que tiene el nombre del obispo, pues él mismo compuso los títulos en verso. La obra maestra de la escuela milanesa es el *Breviario* del arzobispo Arnulfo II, un códice (Londres, British Library, ms. Egerton 3763) de formato muy pequeño, que contiene una sucesión de delicadas imágenes de santos inspiradas en iconos, dibujadas en tinta marrón. El arzobispo posee un conocimiento directo del arte de Bizancio, pues había formado parte de la delegación enviada a Constantinopla para negociar los términos del matrimonio de Otón III (980-1002, emperador a partir de 983) con la princesa bizantina Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz de 973 a 983). El abad Gauzlin de Saint-Benoît-sur-Loire encarga, como regalo al rey de Francia, un *Leccionario purpúreo,* conocido como *Evangeliario de Gagnières* (París, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 1126), en el que se fusionan el aspecto bizantino de la miniatura milanesa y el entramado del repertorio otoniano. Se atribuye al pintor lombardo Nivardo la ilustración del espléndido sacramentario mandado hacer para la coronación del hijo mayor de Roberto II *el Piadoso*, en 1017, en la catedral de Beauvais (Malibu, J. Paul Getty Museum).

Los sacramentarios de Milán e Ivrea

En el centro-sur de Italia, la abadía de Montecasino, en la época de los abades Teobaldo (?-1035) y Desiderio, alcanza el clímax de su producción. Bajo Teobaldo, el *scriptorium* monástico elabora el códice ilustrado de la *Enciclopedia (De originibus rerum)* del abad de Fulda Rabano Mauro (*ca.* 780-856), obra considerada la fuente de todo el saber medieval (Montecasino, Archivio dell'Abbazia, Casin. 132). La transcripción en 22 libros numerados que se entrega a la abadía da origen a la obra maestra de la época: un libro ilustrado con una inagotable reserva de motivos iconográficos en sus más de 300 miniaturas de un estilo vivaz y descriptivo. Estas ilustraciones son inspi-

ración para otras creaciones que salen de los confines de la biblioteca para añadir imágenes al repertorio de los pavimentos en mosaico y a la escultura. Los grandes abades de Montecasino son responsables de iniciativas en el campo de la promoción artística de una amplitud semejante a su finura: se hacen retratar con san Benito en las escenas de dedicatoria que introducen a los volúmenes más preciosos del *scriptorium* abacial. El abad Desiderio quiso ser recordado como bibliófilo y restaurador en la dedicatoria de un suntuoso *Leccionario* (Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 1202, c. 2r): en la brillante miniatura, que ocupa toda la página, libros e iglesias se acumulan en torno a dos protagonistas, el abad mismo y el fundador. En la cumbre de la miniatura de Montecasino, el leccionario contiene una serie de ilustraciones narrativas acerca de las *Vidas* de san Benito, san Mauro y santa Escolástica. Estos pasajes tienen poderosas semejanzas con los episodios supervivientes de la vida de san Benito pintados en las paredes de la basílica menor de San Crisógono en Roma (mediados del siglo XI).

El mecenazgo de los abades de Montecasino

Provienen del *scriptorium* de la catedral de Benevento, la capital del principado homónimo, dos *rotuli* ilustrados: uno, del *Pontificale* (Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 724 B.I. 13), es decir, un formulario para la ordenación sacerdotal, propiedad del obispo Landulfo (?-998, en el cargo de 957 a 982), y el otro, de la *Benedictio Fontis,* que contiene las fórmulas de rezo para la bendición del agua bautismal (Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 724 B.I. 13 II). Los dos rollos exhiben escenas relativas al ceremonial y a pasajes de las Sagradas Escrituras con forma de comentario ilustrado. Escritos sobre folios de pergamino cosidos y casi siempre ilustrados, los rollos son la invención más significativa del sur de Italia en el campo de la producción de libros miniados. Se trata de un género totalmente nuevo, tanto por la forma como por el uso y la tipología ornamental. Sobreviven poco más de 30, todos hechos, salvo dos, entre los siglos X y XIV en el área cultural influenciada por los lombardos y la abadía de Montecasino. Veintiocho de los 32 rollos son *Exultet,* así llamados por el canto de exultación del pregón pascual, con el cual el diácono anuncia el cumplimiento del misterio de la Resurrección durante la Vigilia Pascual, al tiempo que se realiza el rito del ofrecimiento de los cirios. En ellos hay escenas ilustrativas en colores llamativos, a veces a lo largo de los bordes y en las letras iniciales del canto, expuestas ante los fieles mientras se desenrollaba el pergamino desde el púlpito, mientras que el texto está orientado hacia el oficiante (a partir del *Exultet* 1 de Bari: Archivo del Capitolo Metropolitano). El ciclo de representaciones visuales es muy variado, pues se hacen referencias a escenas de la historia sagrada —casi todas tomadas del Nuevo Testamento—, o bien, histórico-celebrativas, ceremonias litúrgicas, retratos de personajes de la época (papas, obispos, monarcas, príncipes y condes) y alegorías (la Tierra, la *mater Ecclesia*). La escena de las abejas, en relación con su partenogénesis,

Los rotuli *de Benevento*

simboliza la virginidad de María y es recurrente en todos los rollos, aunque con variantes.

Entre mediados del siglo XI y mediados del XII surge en Roma un tipo de libro que es culminación del proceso de unificación doctrinal promovido por la Iglesia, justo en el momento de mayor reflexión espiritual y conceptual de la Reforma gregoriana. La necesidad de imponer el libro sagrado de la Biblia en su pureza original, hecho homogéneo gracias a una revisión, lleva a crear una Biblia de formato excepcionalmente grande, llamada "atlántica", cuidada en sus mínimos detalles, desde la recensión del texto, pasando por el sistema de escritura, hasta la sobria decoración de las letras miniadas. Se conservan cerca de un centenar de Biblias de este tipo, principalmente elaboradas en Roma y muy pronto populares en toda Europa, un punto de referencia de la cultura libresca de la Europa románica que recibe y aumenta el legado carolingio (los modelos para las ediciones romanas son los códices de Tours). Este fenómeno tiene relación con la Reforma, con la recuperación de la actividad en los *scriptoria* monásticos e incluso con la donación de textos sagrados que hacen legos particularmente influyentes. El aparato iconográfico está inicialmente limitado al frontispicio entre los dos Testamentos y a pocas digresiones narrativas. Más tarde, en los ejemplos más maduros (Biblia de Santa Cecilia, Biblioteca Apostólica Vaticana, Barb. Lat. 587; Biblia del Panteón, *idem.*, Vat. LAT. 12958; Biblia de la Biblioteca Medicea Laurenciana, Laur. Edili 125-126) aumentan las letras figuradas y las viñetas se hacen más grandes. Sin embargo, el elemento decorativo más característico son las monumentales iniciales geométricas que abren cada libro, gracias a las cuales se introduce en el texto un elemento de alto valor artístico. Las Biblias italianas representan un vehículo de renovación espiritual en los países europeos, pues pronto llegan al norte de Italia y más allá de los Alpes, en un proceso de distribución que debemos pensar a gran escala, a pesar de que se conservan pocos ejemplares, y sin omitir el hecho de que en muchos otros casos las Biblias se elaboran localmente siguiendo los modelos italianos.

Las Biblias Atlánticas

El repertorio geométrico italiano es bien visible en el estilo de las diversas corrientes regionales del norte de Europa: así sucede con el suntuoso códice de la *Vita Martialis,* elaborado en Limoges a finales del siglo XI (París, Bibliothèque Nationale, Par. Lat. 5298 A) y en el grupo de obras que es producto de un muy activo taller que gravitaba en torno a la abadía de Cluny en el momento de su mayor esplendor, durante el gobierno de san Hugo (1024-1109). La producción del *scriptorium* cluniacense en los albores del siglo XII está en estrecha relación con el estilo de las obras pictóricas de la época, fundamentalmente conocidas gracias al ciclo de Berzé-la-Ville, pero también está bajo el influjo de modelos de origen o extracción romana. La madurez en la expresión de gusto romano de la producción libresca en Cluny puede valorarse sólo a través de pocos ejemplares, como el lujoso manuscrito del *Ildelfonsus* de la Biblioteca Palatina de Parma (cod. 1650)

La producción cluniacense

y el *Leccionario* de Cluny (París, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. Lat. 2246), que presenta una ilustración del tamaño de la página sobre el Pentecostés en la que se destaca la primacía de la Iglesia de Roma mediante la colocación frontal de las representaciones de Cristo y san Pedro.

Antes de la conquista normanda de Inglaterra (1066), los contactos entre las dos regiones son ya frecuentes: en Normandía era muy apreciada la miniatura de la escuela de Winchester, producto artístico de altísima calidad de la Inglaterra anglosajona. Los libros elaborados en este estilo, enviados a través del Canal de la Mancha, ejercen una influencia profunda en la pintura y la escultura locales. En las abadías de Fécamp, Jumièges y Mont-Saint-Michel da frutos un arte original, que mezcla las grandes iniciales inspiradas en motivos animales de la tradición franca, los entramados de influencia celta y la ornamentación de gusto por la naturaleza de origen romano-bizantino. A partir de la letra capital que servía para señalar las partes de un escrito, además de ser decorativa, los miniaturistas normandos resumen el pasaje en la inicial ilustrada, donde habitan, en medio del follaje, criaturas de fauna real o fantástica, así como figuras humanas. Las décadas entre 1090-1110 representan el apogeo de la miniatura normanda, cuyo estilo se hace popular rápidamente en Inglaterra, lugar en el que Guillermo I (*ca.* 1027-1087, rey desde 1066) atrae hacia su círculo a las autoridades religiosas más elevadas de la época. Los normandos actualizan las bibliotecas de los centros monásticos ingleses con textos patrísticos y comentarios bíblicos copiados en monasterios de la patria, decorados con iniciales fantasiosas. Las fundaciones benedictinas locales se ponen de inmediato a la vanguardia en la producción de libros y en la ilustración, así como en la construcción del saber.

Las miniaturas normandas

Los monasterios de San Albano, Canterbury y Winchester producen salterios, comentarios a las Escrituras y una serie de grandes Biblias abundantemente ilustradas, con capitulares arabescas y escenas narrativas a página completa. Las características típicas de la ilustración normanda se identifican con mayor claridad en la predilección por las capitulares miniadas, en las cuales figuras humanas, animales y vegetales, adaptadas a la forma de las letras, se contorsionan en creaciones fantásticas. Por otra parte, la pintura de carácter narrativo se experimenta en el curso del siglo XII: el ejemplo más importante de este nuevo camino artístico es el *Salterio* de San Albano (Hildesheim, St. Godehardskirche). Éste contiene 42 ilustraciones a página completa y más de 200 capitulares con argumento narrativo, pintadas poco después de 1123 en colores ricos y vivos. Aún abiertamente bizantino es el estilo de la *Biblia de Bury* (Cambridge, C.C.C. 2), pintada en 1135 para la abadía de Bury Saint-Edmunds, en Suffolk, por el maestro Hugo, prior y sacristán, pero también escultor y fundidor, reconocido autor de los batientes del portal principal de la abadía.

Los códices de Winchester

En Winchester, durante los años de gobierno del obispo Enrique de Blois (1111-1171), hermano del rey Esteban (*ca.* 1096-1154, en el trono desde 1135), se ejecutan

códices de gran importancia, como el *Salterio* de Winchester, miniado antes de 1161 (Londres, British Library, Cott. Nero C. IV), y la *Biblia de Winchester* (Cathedral Library), de 1150-1180, imponente libro con el texto completo de las Sagradas Escrituras y de los libros apócrifos, redactado por un escriba en más de 400 folios de pergamino constelados de numerosas iniciales, sobre el cual trabajaron por cerca de 20 años seis pintores, dos de los cuales eran conocedores directos de los mosaicos sicilianos de la época normanda.

En Italia, los normandos importan libros a través de los monasterios benedictinos aliados en la labor de latinización del sur, de raíz griega ortodoxa y musulmana. Pero los textos no son sólo sagrados: una versión ilustrada de las *Metamorfosis* de Ovidio (Nápoles, Biblioteca Nazionale, ms. IV F 3) se realiza probablemente en Bari entre el final del siglo XI e inicios del XII con los tonos expresivos de una novela de caballerías medieval, obra de un artista que se mide con la actualización del texto clásico. El impulso que da Roger II al sector libresco es de carácter científico y embebido en la cultura árabe: así lo demuestran el *Divertimento para quien ama viajar por el mundo* de al-Idrisi y el *Liber de locis stellarum* de al-Sufi (París, Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1036), en cuyas ilustraciones las figuras de la mitología astronómica se transforman en personajes de clara inspiración orientalizante.

Textos sagrados y textos profanos

La Sicilia normanda se aísla de los gustos difundidos en la península, pero está abierta a las más variadas tendencias europeas y mediterráneas. Un producto emblemático de la amplia circulación de estilos y tradiciones es la soberbia *Biblia de San Daniel de Friuli* (mediados del siglo XII, Civica Biblioteca Guarneriana, ms. 3), que podría creerse hecha en Tierra Santa, pero no han faltado las propuestas que van desde Sicilia hasta la Constantinopla latina. Como quiera que fuere, se deben adscribir a los intercambios continuos entre el reino normando en Sicilia, el continente y el Mediterráneo las fascinantes mezclas estilísticas que caracterizan, en el paso del siglo XII al XIII, a los *scriptoria* de Palermo/Monreale y Mesina, este último dirigido por el arzobispo inglés Ricardo Palmer (?-1195).

La diócesis de Lieja, poderoso enclave románico en uno de los bordes del Sacro Imperio, atraviesa en el siglo XII un periodo de prodigioso desarrollo artístico, especialmente representado en obras manuscritas: por ejemplo, la Biblia en dos volúmenes que copiaron los escribas Goderan y Ernest y luego pintaron cuatro artistas diferentes en 1097 para la abadía de Stavelot (Londres, British Library). Las ilustraciones de la *Biblia de Floreffe*, de la región del Mosa (Londres, British Library, Add. ms. 17738), fechada hacia 1160, muestran una creatividad iconográfica de clara construcción teológica, como la *Alegoría de la vida contemplativa*, evocada a través de las tres virtudes teologales y de los siete dones del Espíritu Santo, paralelos a las tres hijas y a los siete hijos de Job.

Un capítulo extremadamente interesante en la historia del libro medieval es la producción en los *scriptoria* de la congregación cisterciense, surgida en el siglo XI por la organización reformada de Roberto de Molesmes (*ca.* 1028-1111, prior de la abadía a partir de 1053), promotor de un austero programa espiritual, luego reimpulsado por san Bernardo de Claraval (1090-1153). Este personaje transforma la orden en una fuerza nueva en el panorama monástico occidental, pues impone en una densa red de abadías madre y filiales, muy pronto extendidas por toda Europa, la observancia estricta de la *Regla* de san Benito, según los lineamientos rigoristas y de predicación de la pobreza de la Iglesia reformada de Roma. En el *scriptorium* de la abadía madre de Cîteaux, en Borgoña, se ejecutan códices con sobrios y refinados pasajes pictóricos en las iniciales, figuradas según la tradición inglesa. Son ejemplos ya maduros de este estilo la Biblia dedicada al tercer abad de la orden, Esteban Harding (*ca.* 1060-1134), y la versión de los *Moralia in Job* de san Gregorio Magno (ambas en Dijon, Bibliothèque Municipale), este último uno de los mejores productos de la miniatura del siglo XII. Los severos principios inspiradores de san Bernardo se reflejan en todo ámbito de la creatividad cisterciense: en la miniatura, la disciplinada elegancia lleva a la formación de iniciales en un estilo monocromo, sin imágenes y esencialmente vegetal, que es la perfecta representación de las medidas de sobriedad de la orden, traslapadas a un plano estético con la reducción *ad minimum*: la eliminación de lo superfluo, a fin de que el mensaje permanezca en su esencia.

Los scriptoria *cistercienses*

LA ESCULTURA

La forma más alta de la sensibilidad plástica del periodo otoniano (936-1002) selecciona sus modelos en las sedes más aristocráticas de la creatividad medieval: las artes suntuarias. Hechas en diversos materiales, hay sin embargo una preferencia por el bronce en los productos elaborados para los clientes de alto rango, como lo demuestra la experiencia práctica en el arte de la fundición que se alcanzó gracias al obispo Bernward de Hildesheim (*ca.* 960-1022, obispo desde 993) y las obras que encargó para la iglesia abacial de San Miguel (hoy en la catedral de Hildesheim): los batientes en bronce de la puerta y la columna ilustrada con historias cristológicas, inspiradas en las columnas cóclidas que el propio Bernardo vio en Roma, moldeada en forma de candelabro pascual. Los estucos representan la solución decorativa, de origen tardoantiguo, más empleada al norte de los Alpes (mencionamos, a este propósito, los estucos del Santo Sepulcro de Gernrode, en Sajonia) y especialmente en el norte de Italia (por ejemplo, en la iglesia de Santa María la Mayor en Lomello y en Civate, cerca de Como). El sector de la plástica arquitectónica que recibe nuevo impulso en la fase que anticipa el románico es el de los capiteles. Artífices bizantinos (como los griegos que

Estucos y capiteles

esculpen los capiteles de la Capilla Palatina de Padeborn) trabajan en mármol o en piedra, sobre los que imitan el motivo clásico del acanto, o bien, crean máscaras y figuras en diversas actitudes. Hacia el año 1000, en los territorios del Sacro Imperio, aparecen muy pronto representaciones sobre los portales y las fachadas, como en Colonia, en San Pantaleón, donde se colocan nichos con figuras derivadas de modelos de la escultura romana o tardoantigua, y en Ratisbona, lugar en el que los altorrelieves que representan a Cristo entronizado entre san Emerano y san Dionisio decoran el portal de la iglesia abacial del primer santo mencionado (1048-1060).

En sus orígenes, también para la escultura normanda en ambas orillas del Canal de la Mancha la fuente de inspiración son los preciosos productos de las artes suntuarias, pero es muy escaso el interés por el relieve plástico. Son los grandes abades de origen italiano, Guillermo de Volpiano (960/962-1031), Lanfranco de Pavía (?-1089) y san Anselmo de Canterbury (1033-1109), quienes introducen en el círculo de los duques de Normandía y en las grandes obras de las abadías de Bernay, de inicios del siglo XI, y de Caen, de la segunda mitad, los principios de un estilo inspirado en la Antigüedad, capaces de llamar la atención gracias a las esculturas. Algunos capiteles ilustrados del deambulatorio de la catedral de Ruan o del transepto de Mont-Saint-Michel son quizá obra de escultores itinerantes ya en activo en las obras de Tolosa y Compostela. Cuando ya está completada la conquista de Inglaterra (1066), en esas tierras comienza el desarrollo del aparato decorativo de diversas edificaciones, que rápidamente se vuelve propenso a la exuberancia y experimenta un gusto por los entramados en los que se funden elementos del bestiario fantástico. La amalgama de formas anglosajonas, normandas, escandinavas e incluso orientales ilustra la riqueza de los aportes artísticos y la amplitud de los intercambios con otros pueblos europeos, origen del extraordinario eclecticismo de los normandos.

La evolución del arte románico prosigue bajo las reformas religiosas promovidas en los monasterios benedictinos, y de manera particular en los de la orden del Císter, a lo largo de las sedes en el norte de Italia, Provenza, Cataluña y en los valles del Ródano y de Saona. La escultura, como ya se dijo, hace su aparición primero en los capiteles, con los primeros temas narrativos en los que se reconocen escenas tomadas del Apocalipsis, tal como ocurre en el gran centro abacial de Saint-Benoît-sur-Loire y en Fleury, que manda construir el abad Gauzlin en el año 1000, luego reformada por Cluny y convertida en un floreciente centro de vida y de enseñanza monástica. En algunos casos los temas provienen del repertorio de los códices miniados: los capiteles del coro de la iglesia de Cluny exhiben delicadas figuras alegóricas, cinceladas entre las hojas de acanto, mientras que en el deambulatorio (1088-1095) la serie de capiteles insiste en los temas del paraíso terrenal, los tonos musicales, las estaciones del año, el tiempo divino y el tiempo terreno.

En el Languedoc, especialmente en la capital, Tolosa, la escultura románica se muestra en la iglesia colegiada de San Saturnino: allí, la losa esculpida del altar porta la firma de Bernardus Gelduinus, autor también de los capiteles de la tribuna del transepto y de siete grandes relieves marmóreos en los que el artífice reintroduce los arquetipos paleocristianos. La obra se prolonga hasta los primeros 20 años del siglo XII, cuando se comienza a elevar el portal, conocido como Porte Miègeville, ya en plena madurez, con la *Ascensión de Cristo* en la luneta, la procesión de los Apóstoles en el arquitrabe y las figuras de los santos san Pedro y san Santiago. La obra de Gelduinus es un preludio a los grandes hallazgos de Santiago de Compostela, además de ser prueba de la profunda influencia que ejercen sobre la escultura los caminos de peregrinación. En 1112 se están construyendo los dos portales, en los extremos del transepto: en el lado norte, la Puerta Francigena, en buena parte destruida, y en el sur, la Puerta de las Platerías. La decoración escultórica sigue los miembros de la estructura a partir de las columnas de mármol, esculpidas con parejas de figuras unas sobre otras, que llegan incluso a las jambas y a las pechinas. Sobre un camino de peregrinación, aunque no la ruta principal, se erige la abadía de Santo Domingo de Silos (Castilla); en el claustro de ella unas losas esculpidas representan, entre otros temas, a *Cristo en el camino de Emmaus,* vestido como un peregrino que se dirige a Santiago de Compostela.

Escultura y caminos de peregrinación

La urgencia de una comunicación directa a través de imágenes simbólicas y nuevos temas lleva a configurar la fachada como una especie de frontispicio abierto, en el que se contienen elementos enciclopédicos, iconográficos del antiguo repertorio cristiano (por ejemplo, la grandiosa visión de la *Segunda Venida de Cristo,* sobre el tímpano de la abadía de Moissac) y leyendas pertenecientes a diversas fuentes culturales. En Nuestra Señora la Grande de Poitiers, por ejemplo, la decoración plástica de las fachadas se extiende por toda la pared, dentro de numerosos arcos con figuras y relieves. El portal central está flanqueado por dos grandes nichos y por encima se eleva, a manera de friso, una de las representaciones más antiguas del Árbol de Jesé.

Los aportes italianos al desarrollo de la escultura románica son decididamente significativos, muy diferentes entre el norte y el sur. En el sur, bajo dominio de los normandos, la escultura se halla embebida de la influencia bizantina; ya sea en piedra o en mármol queda subordinada a la arquitectura y crea sus principales productos en las artes suntuarias que, a través de los emporios de Amalfi y Salerno, llegaban a los puertos de Apulia. La escultura monumental propone una fantástica población de animales, primero concentrados en torno a los colosales capiteles en dos zonas y luego multiplicados sobre los portales y ventanas de gran formato; allí, en función apotropaica, para defensa del espacio sacro, se encuentran leones, bueyes y elefantes, como en la ventana del ábside de San Nicolás de Bari. Son raras las figuras antropomorfas, y cuando llegan a aparecer lo hacen

Norte y sur de Italia

como derrotadas o expulsadas por criaturas monstruosas. Es muy esporádico, a su vez, el uso de temas bíblicos o evangélicos. A veces aparecen figuras directamente vinculadas con los relatos de la epopeya normanda, con enfrentamientos entre caballeros figurados en capiteles trapezoidales (como en el claustro de Santa Sofía de Benevento), o una escena entre cruzados y sarracenos engarzada entre pámpanos sobre el arquitrabe del Portal de los Leones de la basílica de San Nicolás de Bari. Los grandes portales fungen como cornisa monumental para solemnes epígrafes dedicatorios: igualmente en San Nicolás, el portal principal, al exaltar el valor de la Eucaristía, se transforma en instrumento para confirmar los principios de la Reforma de la Iglesia.

Motivos heroicos y religiosos

En el norte de Italia la corriente que deriva de Como se impone hacia el final del siglo XI. Ésta da vida a elaborados motivos sin imágenes, basados en entramados, follajes, motivos zoomorfos y algunas inclusiones antropomórficas que ya pertenecían al mundo fantástico de la miniatura, presentes en San Abundio de Como (*ca.* 1080), San Ambrosio de Milán (*ca.* 1090) y, el ejemplo más maduro, San Miguel de Pavía (*ca.* 1130).

En Emilia-Romaña se encuentra activo Wiligelmo (*fl.* 1099-*ca.* 1110) por más de tres décadas, desde el fin del siglo XI y hasta la tercera década del XII. Su formación artística se debe considerar a la luz del programa ideológico unitario de la Reforma de la Iglesia, en el ambiente determinado por la querella de las investiduras y los preparativos para la primera Cruzada (1096-1099). Colaborador de Lanfranco en la construcción de la catedral de Módena (1099-1120), Wiligelmo esculpe el friso para la fachada con historias tomadas del principio del Génesis, desde la creación de Adán hasta Noé. Colocadas sobre un friso continuo, dividido en cuatro paneles, las historias ocupan el frontispicio del edificio como una especie de rollo didáctico o de frontispicio de Biblia iluminada, en los cuatro espacios al lado del portal. Representan el camino que va del pecado a la salvación, con específicas referencias a la Iglesia como Arca de Noé, encarnación del principio de salvación. El sacrificio de Caín y su castigo resuenan como una advertencia contra sucesos de la época vinculados a la iglesia local (como los sacerdotes que juraron fidelidad al emperador y al cismático obispo de Rávena). Las cuatro losas con el Génesis se añaden a un nutrido grupo de esculturas, sólo en parte atribuibles a Wiligelmo, que debían cubrir toda la obra arquitectónica. Algunos temas se inspiran en episodios contemporáneos —el viaje de san Geminiano por mar hacia Oriente alude a la cruzada y a las relaciones con el emperador de Bizancio— y en repertorios de fábula, como el ciclo de Arturo. El relato del cantar de gesta, presente en Módena de manos de Wiligelmo y en el vestíbulo de la catedral de Verona (*ca.* 1140) por Nicolò (siglo XII), proyecta en el portal, en clave cristiana, las hazañas épicas del relato profano.

La obra de Wiligelmo

Nicolò es el artista de mayor fama en el segundo cuarto del siglo XII, quizá primero miniaturista, sin excluir su conocimiento de la escultura tolo-

sana. Coloca su firma sobre cuatro monumentos capitales de la escultura románica en el norte de Italia: en el Portal del Zodiaco de la Sacra di San Michele en el valle de Chiusa (Turín), en las catedrales de Ferrara y Verona y en la iglesia de San Zenón, también en Verona. Se forma en el taller de Wiligelmo, luego contratado en Módena y en la catedral de Plasencia con un ingenio y una sensibilidad inspirada en los modelos franceses; por ejemplo, en las estatuas columna. El san Jorge de la luneta del portal mayor de San Zenón de Verona es el primer monumento ecuestre de grandes dimensiones del románico italiano. El obispo Zenón, en la luneta del portal de la iglesia homónima, también está rodeado por caballeros e infantes. Los paladines Orlando y Oliverio (el primero identificado por la inscripción *Durindarda* grabada sobre la espada) están representados en Verona, en el vestíbulo de la catedral (*ca.* 1139), pero también en los laterales del portal de los Mesi de Ferrara. Un conjunto epigráfico de tintes retóricos, moralizantes y didácticos otorga otro apoyo al concepto de los programas escultóricos, pues celebra a los clientes y a los artífices a través de dedicatorias y firmas.

La obra de Nicolò

La escultura francesa está estrechamente relacionada con la arquitectura, a partir de los primeros ejemplos de decoración plástica de los portales, que luego resultarán ser las premisas de la evolución en los siglos sucesivos del estilo de los conjuntos más grandes de este tipo en Europa. La Porte des Comtes (*ca.* 1080) en el transepto sur de San Saturnino de Tolosa expone un programa iconográfico complejo, en general enfocado en los capiteles de las pequeñas columnas en las jambas, con alusiones contrapuestas a la condena y a la redención eternas. También el soporte colocado a media trabe se vuelve espacio para la decoración: los programas abarcan las apariciones del Señor, aunadas a referencias al Apocalipsis y al Juicio Final; en otros casos, en forma de teofanías que asumen el orden del cosmos. Dichas escenas se yerguen sobre los grandes tímpanos de Vézelay (1125-1130), San Lázaro de Autun (1120-1130, o 1130-1140) y San Pedro de Moissac (1120-1135). En la fachada de la catedral de San Lázaro, dentro de un profundo nicho, los signos del Zodiaco se alternan con los Trabajos de los meses, como en el vestíbulo central de la catedral de Plasencia, donde las representaciones zodiacales, junto con los Vientos, el Sol y la Luna, ribetean la arcada de la bóveda inferior.

La escultura en Francia

A mediados del siglo XII la monarquía francesa crea e impone en Europa el nuevo modelo de catedral, principal expresión de la Iglesia como docente de la cristiandad, así como edificio en el que se conjugan los gustos estéticos dictados por la especulación teológica. La construcción estrella de esta evolución es la reconstrucción del atrio y del coro de la iglesia de Saint-Denis, realizada en pocos años (*ca.* 1135-1145), bajo la guía del abad Suger, consejero de Luis VI (*ca.* 1081-1137, rey desde 1108) y regente durante la segunda Cruzada (1147-1149). El mismo abad comenta la remodelación en textos que son la base para el desciframiento de los contenidos teológicos de las cate-

drales del periodo. El proyecto de Suger aúna la necesidad de ornamentar dignamente la casa de Dios —empezando por el portal, lugar físico del *introitus*— a la urgencia de organizar esta ornamentación según un esquema distributivo con miras a agilizar la interpretación que realiza el observador. La claridad en el ornato y la sutileza del detalle son consecuencia del buen funcionamiento de la obra, entendida como una gran máquina colectiva en la que se da una estrecha conexión entre el cliente, el arquitecto y los escultores. Los tres portales de la fachada de Nuestra Señora de Chartres pertenecen al periodo que va de 1145 a 1155 y deben considerarse un complejo decorativo unitario, con un programa muy estructurado, producto de los doctos maestros de la escuela catedralicia de la ciudad, sobre todo de Teodorico (?-1150, responsable de la educación a partir de 1120), que por largos años cubrió el cargo de canciller de la escuela. En las jambas se alzan estatuas columna con las figuras de los precursores de Cristo, cuya vida se ilustra sobre los capiteles y tímpanos de las puertas laterales, desde la Infancia, a la derecha, a la Ascensión, a la izquierda. La Virgen, patrona de la catedral, está sentada en un trono sobre la parte superior del tímpano de la Infancia, en cuyas arquivoltas se simboliza el conocimiento intelectual. Del otro lado, el Calendario y la Vida cotidiana aparecen sobre las arquivoltas del portal izquierdo. En la luneta central, Cristo y su Iglesia triunfan en la visión del Apocalipsis.

El proyecto de Suger

En Provenza, la escuela románica surge en el tercer cuarto del siglo XII, con los representativos ejemplos de Saint-Gilles-du-Gard y del claustro de San Trófimo en Arlés. En ellos se vislumbra una fuerte dependencia respecto del arte romano y al mismo tiempo una estrecha relación con la escultura producida en Italia, en especial la de Benedetto Antelami (*ca.* 1150-1230). Este personaje deja su firma en la *Deposición* de la catedral de Parma (fechada hacia 1178 por el *sculptor Benedictus,* el mismo Antelami), colocada en el brazo derecho del transepto, originalmente parte de un conjunto de esculturas. Antelami también actúa dentro de un grupo conformado por artesanos: lo demuestra el estilo de los tres capiteles sobrevivientes con historias del Génesis y del Libro de los Reyes, en relación con un conjunto del que formaba parte la *Deposición,* caracterizados por una forma peculiar: figurillas enmarcadas en edículos de doble arco, empleados ya en el Portal de los Reyes de Chartres, al que también se parece el gusto pictórico del modelado. Esto hace plausible que Benedetto haya permanecido en la Île-de-France en torno a 1172-1173, donde conoció de primera mano la nueva "enciclopedia de la imagen" creada durante la producción de los grandes portales que encargaban los monarcas franceses y el abad Suger. A fin de siglo Antelami y su taller se encargan de las esculturas del baptisterio de Parma (1198), en el que hacen referencia al portal occidental de Chartres a través del tema de la Presentación de Jesús en el Templo sobre la luneta interior, mientras que la figura de María Mediadora entre tierra y cielo del portal

La influencia de Benedetto Antelami

norte retoma elementos de Chartres y de Notre Dame. El baptisterio está por completo cubierto con relieves que, en esta ocasión, se encaminan a una uniformidad en la ejecución. Deben atribuirse al programa de Benedetto las seis lunetas de los portales interiores y exteriores, para las cuales requirió de poca ayuda, basado en sus experiencias en Francia, todo con un estilo sublime y áulico que evoca los principios de la escultura romana imperial. En las escenas iconográficas realizadas en el baptisterio se lee una consciente adhesión al programa que obstaculiza la propagación de la herejía cátara en la sexta década del siglo XII, mediante la insistencia en la divinidad de Cristo y en el Juicio, la remisión de los pecados a través de las obras de misericordia y la condenación de aquellos que no se arrepienten. Los mismos temas reaparecen en una invención narrativa dirigida precisamente contra la difusión de las herejías en el programa del portal de la catedral de Borgo San Donnino (Fidenza).

Los claustros de los monasterios

Un ámbito privilegiado para las expresiones plásticas de la época románica es el claustro de los monasterios, lugar destinado a la exposición de determinados temas iconográficos: escenas de ambos Testamentos, bestiarios, episodios mitológicos y profanos, así como representaciones inspiradas en los principios de la regla monástica, usualmente distribuidos en los capiteles y en las paredes internas de los soportes angulares. Los ejemplos más tempranos aparecen en las regiones por las que pasan los caminos de peregrinación hacia Santiago de Compostela: Aquitania y los Pirineos. El claustro de San Pedro en Moissac (1085-*ca.* 1100) presenta un denso conjunto de capiteles historiados, además de representaciones de tamaño natural de los Apóstoles colocadas sobre pilastras en los ángulos de los ambulacros, muy antiguo ejemplo de un tipo de escultura ornamental que se vuelve popular en el sur de Francia, con algún caso en Castilla (Santo Domingo de Silos). En los claustros franceses de la segunda mitad del siglo XII se inaugura el modelo de la estatua columna tomado de los portales protogóticos. El estilo provenzal, transmitido por las esculturas del claustro de San Trófimo de Arlés, provoca ecos en la Sicilia normanda, como los claustros de Cefalú (*ca.* 1160) y Monreale (*ca.* 1180). El gusto cosmopolita de las esculturas normandas en Sicilia tiene contacto con el mundo cruzado de Tierra Santa (la basílica del Santo Sepulcro), a la vez que se relaciona con la Toscana, Provenza, Rosellón y la costa que va hasta Cataluña. Más de 200 columnas de mármol de fuste liso, o decoradas con mosaicos, o incluso esculpidas en motivos vegetales poblados de amorcillos y animales, sostienen capiteles dobles, caracterizados por una predominante ornamentación vegetal, estilizada y enriquecida mediante las más variadas figuras. Algunos capiteles historiados, muy raros, exhiben el ciclo de los meses y la dedicatoria del monasterio que hace Guillermo II, así como algunos episodios bíblicos dispuestos sin orden aparente, o quizá, como se ha sugerido, por ello asimilables a significados simbólicos o moralizantes.

Los vitrales

La Europa de las catedrales produce vidrio policromo historiado a gran escala, en función de la elevada especialización de los procedimientos técnicos y en relación con el progreso de la arquitectura gótica, que permite abrir ventanales amplios, mucho mejor adaptados para los sutiles y brillantes diafragmas policromos que las aberturas de los grandes edificios románicos. Sin embargo, es precisamente en los edificios románicos de Francia y Alemania donde surgen los vitrales historiados, evidentemente no sólo en relación con la arquitectura. La difusión de esta tipología ornamental de las iglesias se debe principalmente a su capacidad de divulgar eficazmente programas iconográficos que responden a las necesidades del cliente culto, programas posiblemente financiados por un patrono lego y de cualquier manera dirigidos al público de los fieles. El esfuerzo de elaboración creativa realizado en el siglo XII establece fórmulas válidas para el futuro, pues impone a grandes personajes en las ventanas altas (reyes bíblicos, patriarcas, Apóstoles y santos), composiciones de tipo monumental inspiradas en episodios del Nuevo Testamento, la sucesión de historias evangélicas, hagiográficas o las concordancias entre ambos Testamentos, composiciones enmarcadas por medallones. Un tema privilegiado es el de la Virgen, frecuentemente representada en las escenas de la vida, muerte y coronación. Su imagen, en Francia, muchas veces está simbólicamente identificada con el trono de Salomón. Siempre presente está el Árbol de Jesé (Isaías 11, 1-3), motivo que atraviesa por un gran desarrollo a partir del siglo XI, estrechamente asociado al concepto de monarquía terrenal y celestial, y entendido como árbol de la ascendencia aristocrática de Cristo. Es revelador que el abad Suger de Saint-Denis destine esta figura a la vidriera axial del coro. El espacio de las vidrieras circulares con forma lobulada o de rosetón puede alojar los omnipresentes argumentos enciclopédicos del arte románico, temas profanos sólo en apariencia, ya que entran en el discurso general sobre la Creación, el hombre y su destino en la historia de la salvación. Otras ideas derivan de la cultura de la época y de los eventos políticos. Las cruzadas, las guerras contra las herejías, la polémica antisemita, la primacía de la Iglesia, de las sedes episcopales o de la autoridad imperial y las historias acerca del traslado de reliquias son todos temas recibidos y pronto registrados en los programas iconográficos, y con mayor razón en los vitrales, que no están menos subordinados que los frescos y los mosaicos a las inclinaciones y gustos del cliente y de los patronos ni a las funciones de propaganda que éstos sugieren.

En Francia y en Alemania

Pese a los estragos del tiempo, lo que queda de los vitrales historiados de Saint-Denis continúa siendo el conjunto más representativo del arte de los vitrales del siglo XII, con toda seguridad fabricados en los tiempos del patro-

cinio del abad Suger, entre 1140 y 1147. Con los escritos del abad es posible vislumbrar en el programa decorativo la potente acción creadora de su fuerte personalidad política y espiritual: la originalidad del mensaje iconográfico, la elección del costoso y difícil material, la ambición de alcanzar resultados de preciosa refinación incluso para nuestras artes suntuarias modernas y la búsqueda de los mejores artesanos y albañiles que el mundo latino podía ofrecer. El resultado debía tener en máxima consideración la estética de la materia y el culto a la luz, fundado en bases religioso-filosóficas. El efecto es inmediato en Francia, en la catedral de Chartres (1150-1155) y en el excepcional conjunto de vitrales de Le Mans, Angers, Vendôme y Poitiers. El grandioso vitral de la Crucifixión de Poitiers, probablemente un regalo de Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154) a Leonor de Aquitania (1122-1204) entre 1162 y 1175, es una manifestación de *horror vacui* puro acompañado con los tonos cromáticos más poderosos que se pudieron obtener. En el ocaso del siglo XII, los tres pisos de ventanas con vitrales una encima de la otra con el tema de la Jerusalén Celeste en la abadía de San Remo de Reims (1162-1181) exhiben ya en estilo gótico y monumental los gustos propios de la región.

La excelencia de Saint-Denis

Entre los primeros ejemplos de vitrales encontrados en Inglaterra están los paneles supervivientes con series iconográficas que exponen el Juicio Universal y la vida de los santos mandadas hacer por el arzobispo Roger de Pont-l'Evêque (1151-1181) para la catedral de York. Estos vitrales muestran elementos en común con los productos del norte de Francia, pero también una estrecha relación con las artes suntuarias y las miniaturas inglesas. El grupo de vitrales del coro y del transepto oriental de la catedral de Canterbury, fechado hacia 1176-1180, resulta ser el conjunto más sustancioso conservado en Inglaterra, realizado bajo la dirección de un maestro francés, Guillaume de Sens, y de uno inglés, del que sólo sabemos el nombre: William.

En Inglaterra

En Alemania, Gherlacus es el artífice de las vidrieras de la abadía premostratense de Arnstein an der Lahn (hoy en Münster, Westfëlisches Landesmuseum), que coloca su firma y se aleja mientras suplica al Señor, invocado como *rex regum*. Nos quedan algunos paneles relativos a ciclos de la vida de Moisés y del patriarca Jesé, además de una escena de Cristo entre los siete dones del Espíritu Santo, representados en un lenguaje denso de motivos de relleno.

Un caso peculiar en la producción de vitrales a nivel europeo es el rechazo de los cistercienses a la exuberancia de imágenes y colores propia de este medio artístico. Incluso los vitrales deben reflejar el rigorismo de la orden, fiel a las enseñanzas de san Bernardo: la superficie vítrea se mantiene blanca, decorada con grisallas de sutiles tramas, con motivos vegetales estilizados o geométricos, monocromos y perfectos, ya que están trazados según rigurosas relaciones matemáticas modulares, lo que responde al principio de la facilidad en la elaboración, pero de belleza disciplinada.

Los pavimentos

La mayor parte de las imágenes representadas en los recubrimientos de mosaicos sobre el piso se dividen en tres rubros temáticos: escenas bíblicas, ilustraciones del repertorio enciclopédico geográfico o cosmogónico y motivos tomados de los bestiarios.

Representaciones bíblicas

En el primer caso se trata de imágenes de personajes bíblicos que prefiguran el Nuevo Testamento: Adán y Eva, Jonás, Sansón, David, etc. El ejemplo más significativo es, sin lugar a dudas, el que proviene de la iconografía del ábside de la catedral de Otranto (1163-1165), donde las figuras de los precursores de Cristo, junto con animales reales y fantásticos dentro de medallones, participan en una gran puesta en escena planificada en cada detalle de acuerdo con fuentes cristianas y profanas, bizantinas, occidentales y árabes, con los Evangelios canónicos y apócrifos y con el *Physiologus* latino, el *Romain d'Alexandre* y la narración de la gesta de Arturo.

En el segundo eje temático se encuentran personificaciones de los meses del año y de los signos zodiacales, las cuatro estaciones, los puntos cardinales, los vientos, los planetas, los elementos y las artes liberales. Es un buen ejemplo la catedral de Aosta (siglo XII), donde domina dentro de un gran círculo la visión cosmográfica en cuyo centro se coloca la personificación del Año con el Sol y la Luna, los 12 meses y los ríos del paraíso. En el mosaico de San Salvador, en Turín, se halla uno de los primeros *mappae mundi* medievales, formado por un círculo inscrito en un cuadrado, rodeado por la representación de los vientos, el océano, las islas y los animales que resumen todas las especies, casi como una cita literal de las *Ethymologiae* y del *De natura rerum* de san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-637).

Motivos tomados de los bestiarios

En cuanto a las composiciones basadas en los bestiarios, es el campo de representación de mayor uso, las más de las veces tomadas de las enciclopedias y las fábulas que recogen ejemplos de mensajes didácticos, alegóricos y moralizantes, en los que también se basan las homilías medievales. Ya las enseñanzas de san Ambrosio incitaban a glorificar la omnipotencia del Creador, quien dio vida a todos los animales y es el modelo de conducta para el hombre. En la plena Edad Media el énfasis en lo fantástico puede asociarse con la voluntad de admirar la infinita obra de Dios. En Ganagobie, en la alta Provenza (1122-1126), el mosaico más grande de Francia exhibe, cerca del coro, desfiles de animales reales y fantásticos, algunos de los cuales evocan los signos del Zodiaco; en los ábsides laterales, a su vez, se encuentra la eterna guerra del Bien contra el Mal, símbolo del cristiano asediado por las fuerzas satánicas, sintetizada en escenas de caballeros que combaten: uno contra un dragón; el otro, mientras atraviesa de parte a parte a un sátiro.

Fuera de estas grandes temáticas figurativas existe otra corriente que continúa privilegiando los espacios sin imágenes con formas geométricas ya experimentadas gracias a su sobria eficacia ornamental en la Alta Edad Media, muy populares en los litorales del Adriático. En la laguna veneciana se produce una serie homogénea de pavimentos tanto en mosaico como en *opus sectile* (losas de mármol policromadas), aunque predomina la primera técnica. El pavimento más importante, si bien muy restaurado, se encuentra en San Marcos, en el revestimiento en diversos paneles figurados exclusivamente con animales, en el que se combina el *opus sectile* con el mosaico.

Sólo ornamento

No pocas veces la epigrafía que acompaña las imágenes da testimonio del papel del artista y el cliente, según una costumbre antigua, transmitida al Occidente romano y, sobre todo, al Oriente bizantino. El mosaico de Aqui, hoy en el museo de Turín, fue un regalo del obispo Guido (1067); en Otranto, el extraordinario pavimento celebra el obsequio que hizo Jonatán, arzobispo de la ciudad, y la obra del fraile Pantaleón, de quien se dice que superó dignamente la idea inicial; en la iglesia del priorato francés de Ganagobie se especifica que el prior Bertrand encargó la obra, mientras que Pierre Trutbert —quizá el *operarius,* el superintendente de los trabajos— solicita la realización.

Una situación del todo peculiar ocurre en Roma y en las áreas de estrecha influencia cultural romana, donde prevalece el gusto por la decoración en *opus sectile* y el uso de mármol permanece imprescindible para dar una imagen retrospectiva del esplendor romano. Así sucede en la Urbe, pero también en Campania, bajo la influencia de los abades de Montecasino, y en la Sicilia normanda. Para la nave central de las iglesias se usan discos de pórfido imperial unidos entre ellos por anillos, a fin de delimitar el recorrido de la procesión que lleva al fiel de la fachada al ábside. El punto de cruce entre la nave y el coro está señalado por una gran rueda del mismo material que luego se completa con una segunda línea de círculos. Es factible suponer que la nueva concepción romana del teselado marmóreo tenga una función en la coreografía litúrgica: en la gran rueda de pórfido de la nave de San Pedro, durante la ceremonia de coronación imperial, se detienen para orar el futuro emperador y un cardenal obispo; también es así en la ceremonia de coronación papal, cuando el pontífice reza *super rotam pavimenti.* Al *opus sectile* medieval se vincula un fenómeno de recuperación y reelaboración del material antiguo. En Montecasino los albañiles bizantinos contratados por el abad Desiderio fabrican un pavimento con motivos de movimiento centrípeto, mediante mármoles policromos que el abad mismo compra en Roma. En esa ciudad el ejemplo más temprano quizá sea la iglesia de Santa Cecilia en Trastevere (*ca.* 1073), de la que también Desiderio promueve las obras de restauración. De hecho, a partir del pontificado del reformador Pascual II (1053/1055-1118, papa desde 1099) se utiliza el *opus sectile* a gran escala, con resultados de sorprendente madurez estilística, como demuestran

Los mármoles romanos

las naves de los Cuatro Santos Coronados y de San Clemente. La continuidad de los talleres romanos especializados en la reelaboración del mármol se mantiene hasta el siglo XIII, dando origen a una rica serie de obras "cosmatescas", nombradas así por el nombre de una de las familias dedicadas al trabajo del mármol en Roma.

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

LOS PROGRAMAS FIGURATIVOS DE LA IGLESIA ORTODOXA

FRANCESCA ZAGO

Entre los siglos IX y X, una vez que se superó la iconoclasia, echan raíces las características del llamado "renacimiento" bizantino. El esquema decorativo se concibe como representación de los dogmas cristianos, una creación iconográfica inspirada en una nueva liturgia, con especial atención en la Eucaristía y la historia de la salvación. Todo lo que nos ha llegado de esta producción pictórica documenta la búsqueda de modalidades e instrumentos de expresión que fusionen el legado de la Antigüedad y el anhelo por un lenguaje artístico propio. El prestigio y la fuerza de la ideología imperial, la autoridad de la Iglesia ortodoxa y la larga red de relaciones culturales, políticas y económicas conforman la base para la amplia difusión que el arte de Bizancio, con sus modelos y sus formas, experimenta entre el final del siglo XI y el inicio del XII. Este arte irradiará hacia los extensos territorios de la ortodoxia, proceso en el que también participan los artesanos de Constantinopla.

LA PRODUCCIÓN PICTÓRICA TRAS LA CRISIS DE LA ICONOCLASIA

Una vez que se superó la crisis de la iconoclasia entre la segunda mitad del siglo IX y el inicio del X, el Imperio de Oriente pone en marcha una política

ofensiva para recuperar los territorios perdidos y una serie de iniciativas encaminadas a devolver el antiguo prestigio y recuperar la supremacía del imperio. El siglo IX, la época de la dinastía macedonia (867-1056), es también el periodo de expansión de la ortodoxia hacia Bulgaria (865), Serbia (867-874) y Rusia (988), y, por consiguiente, de la unificación política y en parte cultural mediante una administración, un ceremonial y un arte bizantinos que no se abandonarán por completo en los siglos por venir. Este proceso comienza cuando la iconoclasia llega a su fin y los "emperadores píos" pueden volver a colocar las imágenes sagradas en Santa Sofía de Constantinopla.

Así pues, es en este lapso que se consolida el modelo bizantino "clásico", universal y centralizado, uniforme en su cultura y en su ideología; en él radican las características del llamado "renacimiento" bizantino. El objetivo del esquema decorativo que se impone a partir del siglo IX consiste en ofrecer representaciones sintéticas de los dogmas cristianos y de la historia de la salvación, según una disposición jerárquica de los temas adecuada al tipo arquitectónico centralizado que prevalece en la cultura artística de la época: la iglesia de cruz inscrita, cuyas diversas partes asumen un significado simbólico específico. Ya que la iglesia es un "cielo sobre la tierra", símbolo del universo, como afirma el patriarca Focio (*ca.* 820-*ca.* 891), la decoración culmina necesariamente con la imagen de Cristo Pantocrátor (Creador y Salvador del mundo), pintado en la cúpula para que desde allí domine el espacio inferior, donde toman lugar las principales funciones litúrgicas. La iglesia, como apunta Focio, está "prefigurada en la persona de los patriarcas, anunciada por la de los profetas, fundada en la de los Apóstoles, consumada en la de los mártires, ornada por la de los obispos". Así, de una esfera celeste, el ábside del *bema,* se pasa inmediatamente a una terrena, representada por el espacio del *naos,* en cuyas paredes la historia de la salvación se resume en los episodios de la historia evangélica.

La posición del Cristo Salvador

El tema figurativo de la historia de la salvación

Desafortunadamente hemos perdido los grandes conjuntos decorativos de tema profano que nos describen las fuentes, pero lo que nos ha llegado de la amplia producción pictórica posterior a la iconoclasia documenta una época de notoria tensión en la búsqueda de modalidades e instrumentos de expresión en continuo proceso de elaboración en los centros culturalmente más importantes de la capital, que luego se encargan de difundirlos en amplias áreas provinciales del imperio. El estilo del siglo XI alcanza una perfección clásica en la que se compensan y se fusionan de la mejor manera posible el legado antiguo y el anhelo por un lenguaje artístico propio, capaz de traducir en imágenes el mundo inteligible y la ética de la ascesis que era el reflejo terreno del primero. Así es como los austeros personajes representados ex-

presan a la perfección el ideal de rigor y elevación espiritual que caracterizaba a los bizantinos. Los grandes ciclos de mosaicos en Hosios Loukás, Dafni, Quíos y Santa Sofía de Kiev, sin olvidar por supuesto el pictórico de Santa Sofía en Ohrid, señalan, más que la voluntad imperial y de la clientela iconófila que busca declarar el regreso al arte religioso figurativo en las décadas inmediatamente posteriores al Triunfo de la Ortodoxia, el inicio de una creación iconográfica inspirada en la liturgia, cuya influencia sobre la pintura se intensificará en los siglos siguientes. El lenguaje formal hace recordar ahora que toda celebración renueva la obra de la Salvación; por ello, hay un nuevo enfoque hacia la Eucaristía y hacia los aspectos patéticos de la historia de la salvación a través de la muerte de Cristo. En efecto, es justamente en el siglo XI cuando el ábside ya no aloja solamente la Encarnación, sino también la versión litúrgica de la Cena, la Comunión de los Apóstoles, introducida en el segundo nivel del ábside, liturgia que tiene lugar permanentemente en el cielo y de la cual Cristo es oficiante, de modo que se considera modelo para la liturgia terrena. La primera representación de este tema en una pared se encuentra en el ábside de la Panagia ton Chalkeon, en Tesalónica (1028): la cúpula contiene una Ascensión, que continúa en el tambor con los profetas y sobre las pechinas con querubines, otro arcaísmo que remite a las imágenes de las pechinas en Santa Sofía de Constantinopla. A la Crucifixión y la *Anástasis* del *naos,* pertenecientes a un ciclo de las Grandes Fiestas, se añade una tumba en arcosolio, probablemente el sepulcro del fundador del monasterio, aquí como elemento de carácter funerario en el conjunto pictórico. Éste se acentúa más con una escena del Juicio Universal en el nártex (tema iconográfico que evoluciona exactamente en el siglo XI), por completo estructurado y, además, el más antiguo de entre los que conocemos su fecha de composición.

Nuevos elementos en el ábside

El impulso imperial en la producción artística

El *katholikón* del monasterio de Hosios Loukás en Fócida, edificado sobre la sepultura de san Lucas *el Estiriota* (?-953) a inicios del siglo XI, probablemente por encargo del emperador, hacia 1040 recibe una de las decoraciones en mosaico más importantes que nos hayan llegado (pero también pictórica en las capillas, galería y cripta), realizada según el esquema iconográfico canónico. Ocupa toda la cúpula (vuelta a pintar en el siglo XIX) el Pantocrátor, rodeado por cuatro ángeles, la Virgen y san Juan Bautista, mientras que 16 profetas se yerguen en el tambor. En el ábside está la Virgen entronizada con el Niño; por encima, en el casquete del *bema,* figura el Pentecostés, una hábil solución porque el sacerdote se coloca bajo el casquete durante la oración de la epíclesis, en la que le pide al Señor que envíe al Espíritu Santo a fin de transformar en cuerpo y en sangre de Cristo el pan y el vino de la Comunión.

Como en esta época eran aún limitadas las escenas evangélicas, en las pechinas del *naos* figuran sólo cuatro Grandes Fiestas: la Anunciación (perdida), la Natividad, la Presentación en el Templo y el Bautismo. En el nártex, a su vez, como luego será costumbre, se agrupan los hechos que ilustran la muerte y la resurrección de Jesús: la Crucifixión, el Descenso a los Infiernos, el Lavatorio de los Pies y la Incredulidad de Tomás. Cristo está representado muerto en la cruz a fin de manifestar la realidad y las consecuencias de su Encarnación, mientras que la Virgen y san Juan Bautista, testigos de su doble naturaleza, se limitan a mostrarse pensativos, sin dejar ver todo el sufrimiento del hecho.

El monasterio de Fócida

La intervención por orden imperial que se ha supuesto para el monasterio de Fócida es una realidad tangible en el de Nea Moni de Quíos (*ca.* 1000-1055), cuyos mosaicos fueron encargados por Constantino XI Monómaco (*ca.* 1000-1055). Son, entonces, la liberalidad del *basileus* y la llegada de artesanos de la capital, en probable colaboración con maestros de la provincia, lo que permite la creación aquí de una vasta y rica decoración en mosaico, en buena parte conservada, conforme a los esquemas del siglo XI. En la cúpula estaba el Pantocrátor (perdido), rodeado por nueve ángeles que simbolizan las nueve órdenes angélicas del Pseudo Dionisio Areopagita; la Virgen, representada en oración (imagen acostumbrada y frecuente en las iglesias palaciegas), está en el cascarón absidial; mientras que las escenas de las Grandes Fiestas del *naos* continúan con los episodios de la Pasión en el esonártex, y en la cúpula aparece uno de los ejemplos más antiguos supervivientes de la representación de la Virgen escoltada por santos militares y mártires. Un primer atisbo de drama escénico se puede vislumbrar en la Crucifixión, donde las dos Marías, una frente a la otra para compartir su dolor, llevan a sus rostros las manos veladas (gesto que ya en la Antigüedad expresaba tristeza), así como en el Descendimiento de la Cruz, en el que María manifiesta ternura hacia el Hijo al llevarse la mano a la mejilla.

La Nea Moni de Quíos

Sin lugar a dudas el testimonio más elevado del arte del mosaico en las primeras décadas de la era Comneno debe buscarse fuera de la capital, en Dafni (*ca.* 1100), Ática, pese a que allí laboran maestros contratados en Constantinopla. El *katholikón* del monasterio consagrado a la Theotokos conserva uno de los conjuntos en mosaico más importantes de la Edad Media bizantina, prácticamente completo hoy en día, a pesar del grave terremoto que dañó el edificio en la segunda mitad del siglo XIX. La cúpula, de nueva cuenta, contiene al Pantocrátor, mientras que la bóveda del *bema* está ocupada por la *etimasia*. La innovación radica en el ciclo de las Grandes Fiestas, aquí desarrollado ampliamente y acentuado ante todo por la presencia, en el nártex, del relato apócrifo sobre la infancia de María, señal del crecimiento y difusión del culto mariano y de su influjo en la iconografía. Estos mosaicos reflejan el gusto de los ambientes aristocráticos de la capital bizantina: en la nobleza de las posturas, en la gracia de los gestos y en la des-

El monasterio de Dafni

envoltura de los movimientos, el diseño es sutil y las formas se redondean gracias a un modelado delicado.

El prestigio y la fuerza de la ideología imperial, la autoridad de la Iglesia ortodoxa y la amplia red de relaciones culturales, políticas y económicas son la base para la enorme difusión que el arte de Bizancio, con sus modelos y sus formas, atraviesa entre el final del siglo XI y el inicio del XII. Este arte irradia hacia los extensos territorios de la ortodoxia, proceso en el que participan los artesanos de Constantinopla.

La difusión del arte bizantino en los territorios ortodoxos

El cuarto conjunto en mosaico más grande que nos ha llegado se realizó en los confines del imperio, en el principado de Rus, para entonces recientemente cristianizado, específicamente en la iglesia de Santa Sofía de Kiev (1037-1046). La disposición de las representaciones sigue con rigidez el sistema iconográfico bizantino medieval: el Pantocrátor y los cuatro arcángeles dominan en la cúpula principal, mientras que en el ábside, introducido por la *Déesis* y la Anunciación, es preponderante la figura protectora de la Virgen en oración, colocada encima de la Comunión de los Apóstoles y un desfile de Padres de la Iglesia (como el papa Clemente, evangelizador de Crimea), aquí aún representados de frente, como en la iglesia macedonia de Santa Sofía de Ohrid. Precisamente en esa iglesia el programa decorativo da testimonio de una profundización teológica y simbólica a la que se subordinan los frescos en cuestión, que mandó hacer en el siglo XI León, *chartophylax* de Santa Sofía de Constantinopla y arzobispo autocéfalo de Ohrid. Un fuerte énfasis en la Eucaristía ocupa prácticamente todo el *bema*. En el cascarón del ábside figura una Virgen entronizada, con Cristo al frente bendiciendo desde la mandorla (del tipo de la Virgen Nikopoia o Blachernitissa, representada a partir del siglo V en las monedas bizantinas); por encima hay una *Déesis* de medio cuerpo con ángeles. Abajo aparece la Comunión de los Apóstoles con Cristo oficiante en el centro (es el momento de la liturgia eucarística que precede a la distribución de la comunión); debajo, una procesión de santos, también frontales e inmóviles. La bóveda del *bema* está pintada al fresco, con la visión apocalíptica de la Ascensión. El simbolismo eucarístico de estas representaciones queda acentuado gracias a una poco común secuencia de escenas del Viejo Testamento (como el Sacrificio de Adán) y a raras imágenes de san Basilio *el Grande* y san Juan Crisóstomo en calidad de oficiantes, autores de las dos liturgias principales de la Iglesia bizantina. Además de un ciclo del *Dodekaorton* en parte conservado, Santa Sofía aloja también retratos de patriarcas y obispos de Constantinopla, Antioquía, Jerusalén, Alejandría y Roma, los grandes centros de la cristiandad,

El modelo bizantino en las iglesias de Rus

en un evidente intento por subrayar el carácter universal de la Iglesia bizantina y remarcar el restablecimiento de la autoridad de Constantinopla en la región tras la sumisión de los patriarcas búlgaros (976-1014).

También en un contexto cultural de provincia, la pintura parietal de la época macedonia, junto con obras de carácter claramente popular, continúa mostrando relaciones más o menos directas con los progresos en las tendencias artísticas dominantes, difundidas a partir de los talleres de la capital o de Tesalónica, como resultado de la acción centralizada de las autoridades religiosas y civiles, o por las necesidades de la clientela. El conjunto de las obras que nos han llegado, aunque fragmentario e incompleto, resulta de cualquier modo amplio y diversificado. Poco a poco comienza a prevalecer la pintura al fresco, que tiende a sustituir al mosaico no sólo por razones de economía, sino también por la distribución y los preceptos del espacio sacro. Extendido a todas las superficies disponibles, el fresco permite la ampliación y el enriquecimiento de los ciclos iconográficos; además, su ductilidad se presta para la búsqueda de expresividad, de contenidos emocionales y psicológicos, especialmente en la época Comneno (1081-1204).

La pintura sustituye al mosaico

La producción artística de Capadocia durante el siglo XI está muy bien documentada, como es el caso de la nueva iglesia de Tokali Kilise (finales del siglo XI). En general, la iconografía sigue ahora los esquemas de los programas en boga, si bien mantiene, como ya hemos visto, particularidades propias y características en común con las regiones cristianas más orientales.

En Grecia, tanto en el continente como en las islas, se descubren características afines a las de los ciclos de Hosios Loukás y Kiev, así como en algunas iglesias de la misma época en Capadocia (por ejemplo, El Nazar). A inicios del siglo XI, en el *katholikón* del monasterio de la Virgen fundado en Creta en la cima del monte Myriokephalon, por voluntad de san Juan Xenos, la cúpula aloja como en una visión profética a Cristo entronizado entre dos pares de ruedas; sobre el tambor unos personajes bíblicos acompañan la Panagia y a dos ángeles. En Chipre, bizantina hasta la conquista cruzada de 1192, algunas tendencias estilísticas y expresivas, ya preanunciadas en Dafni, se exhiben en la *Panagia Phorbiotissa* de Asinou (1105-1106), donde, por una particular relevancia expresiva, surge la escena del Tránsito de María. Ideas similares quedan plasmadas poco más tarde en la iglesia del Salvador (1110-1118) del complejo monástico de Koutsovendis, en la que aparece por vez primera el tema del lamento sobre el cuerpo de Cristo, el *threnos*. Poco después este mismo argumento aparecerá en la catedral de la Transfiguración del Salvador en la Miroža de Pskov (1156-1158), pero también en este caso, como en la iglesia chipriota, la expresividad de las emociones es aún contenida.

Los nuevos temas iconográficos

El clasicismo bizantino del siglo XI tiene continuación en el curso de las primeras décadas del siglo XII, con el predominio de un estilo gráfico y dinámico en los movimientos de los personajes, gracias a una extraordinaria animación en los pliegues de la vestimenta, casi como si tuvieran un dinamismo propio. Una profundización en la reflexión sobre los dogmas (en su época ya hecha por los iconófilos) que lleva a humanizar a la persona de Cristo y a su representación mediante el énfasis en su sufrimiento, la aparición de encendidas disputas cristológicas y la evolución del oficio eucarístico suscitan todos la creación de temas iconográficos nuevos, como la Piedad con el cuerpo de Cristo entre los brazos de la Madre adolorida, el *Amnos* en el ábside y el cortejo de obispos oficiantes. Éstos, inicialmente representados frontalmente, sólo hacia el final del siglo XI se vuelven progresivamente hacia el altar, sosteniendo *phylacteria* en las manos, que contienen inscripciones litúrgicas que los definen como oficiantes. Para entonces se yuxtapondrán las dos liturgias, celestial y terrena, en el momento de la preparación y distribución de la Eucaristía. El primer atisbo de estos cambios aparece en Macedonia, en Veljusa (1085-1093), donde sólo san Basilio y san Juan Crisóstomo voltean hacia el ábside, ocupada por el trono de la *etimasia*, figura también del altar real. La Salvación, que se volverá efectiva sólo en el momento de la Segunda Parusía, se obtiene gracias al sacrificio en la cruz por medio de la Eucaristía ofrecida a la Santísima Trinidad. En el ábside de la iglesia de San Pantaleón en Gorgo Nerezi (1164), Macedonia, ocho obispos voltean hacia el centro, donde aparece el trono de la *etimasia,* flanqueado por dos ángeles-diáconos que agitan abanicos litúrgicos. Aquí, por vez primera, se evidencian con claridad las connotaciones eucarísticas de la *etimasia*. El ciclo narrativo, que por lo demás abarca una serie de episodios de la Pasión, viene a ser una de las manifestaciones más altas de la pintura monumental de la época Comneno, de diseño severo y progresión sin titubeos. En ella la línea aparece como instrumento de expresión capaz de surcar y excavar los rostros para enfatizar dramáticamente las formas, los gestos y los músculos contraídos por el dolor y la muerte, mientras que las figuras se alargan más allá de lo natural a fin de alcanzar fuertes emociones en la representación. Precisamente en Nerezi, en el episodio del *Threnos,* encontramos una de las páginas más intensas de la pintura medieval. Allí se expresa una piedad profunda, donde el contacto físico de los dolientes con el cuerpo exánime de Jesús tiene un papel iconográfico y compositivo esencial, pues la expresión del dolor confirma la realidad de Su Encarnación. También en la *Koimesis* de San Nicolás *tou Kasnitzi* en Kastoria (1160-1180), en Macedonia, los tonos dramáticos y patéticos se enfatizan a través de procedimientos semejantes reforzados por el uso de colores oscuros.

El eco de los debates filosóficos

Signos y colores más dramáticos

El sentido del drama se agudiza y se carga de acentos trágicos en la Lamentación de otra iglesia en Kastoria, la basílica de los Santos Anargyroi (Cosme y Damián); en ella, María abraza el cuerpo rígido del Hijo, mientras la vestimenta ondea movida por un viento desolador; el paisaje ondulado del fondo parece agitado por un tremor que acompaña el doloroso viaje y, al mismo tiempo, interpreta iconográficamente el relato evangélico. Aquí mismo, en Kastoria, el trono de la *etimasia* se sustituye con un altar, sobre el que se colocaban el cáliz, la patena y el pan eucarístico, una constante a partir del final del siglo XII y luego en el XIII, como se ve en Bertubani (1212-1213), Georgia, o en San Pantaleón (1259), en Bojana, Bulgaria. Quizá pertenecían al mismo taller activo en Kastoria los artistas contratados para decorar la iglesia macedonia de San Jorge en Kurbinovo (1191), donde las líneas y la carga emocional de la pintura de ya entrado el siglo XII se llevan a una interpretación extrema. Aquí aparece un motivo que se volverá casi obligatorio en el nivel inferior del ábside: el *Amnos* (el Cordero), llamado también *Melismos* ("división", en referencia a la Partición del pan): un niño que bendice, parcialmente cubierto por un velo litúrgico sobre el que hay una cruz, está extendido en el altar (poco más tarde este niño se empequeñece y rejuvenece y es colocado dentro de una patena). Las figuras de los obispos convergen en él, ligeramente inclinados, mientras que una patena con el pan eucarístico, en ocasiones marcado con un asterisco, y un cáliz se colocan siempre sobre el altar. Ésta es la visión del Cordero inmolado, primero evocado en Isaías (57, 7), luego en el Evangelio según san Juan (1, 29) y, finalmente, en el Apocalipsis (5, 6 y 13). La liturgia se inspira en estos textos durante el oficio de la *prothesis:* el momento en el que el celebrante corta el pan eucarístico es el fin de la *Proskomidie,* cuando el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo. La imagen manifiesta claramente este ritual, es decir, la realidad de la Eucaristía; el niño representa el pan eucarístico, en una evocación de lo que en verdad es el cuerpo de Cristo, interpretación que se confirma en numerosos textos patrísticos de la época. La variante de Nerezi se hace popular en un radio muy extenso, de lo cual los frescos de la iglesia serbia de Durdjevi Stupovi (1175), fundada por Esteban Nemanja en las proximidades de Novi Pazar, son un buen ejemplo, considerados la versión balcánica del programa decorativo "canónico".

San Jorge en Kurbinovo: aparece la figura del Amnos

La influencia bizantina en Bulgaria, Georgia y el Mediterráneo

La influencia bizantina es determinante también en el arte búlgaro de los siglos XI y XII, como por ejemplo en la iglesia-osario del monasterio Petritzos en Bačkovo, fundada en 1083, donde los frescos del primer periodo, fechados entre el fin del siglo XI y el tercer cuarto del XII (y luego los del siglo XIV,

que involucrarán el nártex de la iglesia), son realizados por maestros que, aunque se habían formado en Constantinopla, bien pudieron recibir influencia de formas escénicas y expresivas de zonas periféricas, como Capadocia. El uso funerario del edificio justifica su programa iconográfico: se coloca una *Déesis* en la cripta, como plegaria para pedir la intercesión de Cristo Juez, figurado en el cascarón del ábside; de frente hay una escena muy rara, la Visión de los huesos de Ezequiel, interpretada como un anuncio de la Resurrección de los difuntos.

Bulgaria

En el reino cristiano de Georgia, entre los siglos XII y XIII, el principal modelo de referencia para los monarcas y la aristocracia es aún el Imperio bizantino. En la iglesia de la Madre de Dios del complejo monástico en Gelati (Imereti), fundado en 1106, es obvio que fue intencional el uso de la magnificencia constantinopolitana en el mosaico del ábside (excepcional en su género, en cuanto que ya para entonces triunfaba el fresco), con la Virgen *Nikopoios* de pie, flanqueada por dos arcángeles (1125-*ca.* 1130). Propiamente georgiana es la variación iconográfica y la gama de colores. Por otra parte, en los frescos de la iglesia del Tránsito de María en Vardzia (1184-1186), Jorge III y Tamara de Georgia están representados con los trajes ceremoniales del *basileus* de Constantinopla.

Georgia

En la difusión por el Mediterráneo de los modelos de la capital, ya hacia el final de la dinastía Comneno, la iglesia chipriota de la Panagia tou Arakou en Lagoudera (1192), construida al año siguiente de la ocupación cruzada de la isla, es de una importancia indiscutible. Lo demuestran la forma abreviada de la Presentación de Cristo a Simeón y los tipos del icono mural de la Virgen Kykkotissa. La propagación hacia Oriente y Occidente, gracias a los pintores, los modelos y las obras, queda testimoniada por otro icono de la Anunciación en el monasterio de Santa Catalina en el Sinaí y por las pinturas y frescos del sur de Italia, ya del siglo XIII, como en Santa María delle Cerrate en Salento. En esta región, como se sabe, la Sicilia normanda es el signo de la introducción más incisiva del arte bizantino, con sus mosaicos y sus iconos.

En los últimos años del siglo XII se crea una obra maestra de pintura mural, universalmente atribuida a pintores constantinopolitanos: San Demetrio en Vladímir (1194-1197). Allí es particularmente intensa la atención que se pone en las características expresivas y psicológicas de los personajes, de los Apóstoles y, sorprendentemente, de algunos ángeles del Juicio Universal: una intensa tristeza que no se había encontrado nunca en los mensajeros celestiales, salvo en las escenas de la Pasión, anticipa ya la humanización que marcará el arte del siglo XIII, tanto en Oriente como en Occidente.

Véase también

Historia “El cisma de la Iglesia de Oriente”, p. 23.

Artes visuales “Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana”, p. 542; “El espacio sacro de la ortodoxia”, p. 565; “Puertas y portales

de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635; "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641; "Bizancio y el Occidente (Teófano, Desiderio de Montecasino, Cluny, Venecia y Sicilia)", p. 677.

Los instrumentos de la liturgia y los signos del poder

EL MOBILIARIO DE LAS IGLESIAS (*ANTEPENDIA*, CÁTEDRAS, CIBORIOS, PÚLPITOS Y CIRIOS)

MANUELA GIANANDREA

Entre los siglos XI *y* XII *el espacio de las iglesias está estructurado en un sistema de mobiliario litúrgico de gran complejidad, que oscila entre referencias al pasado y elementos ajenos a la tradición. Un conjunto de aparatos se dispone en la zona del coro y en la de la nave para proponer, en el primero, un altar, usualmente enriquecido por ornamentos como* antependia, *frontales y ciborios, así como para fijar, en la segunda, justo en el centro, un recinto: la* schola cantorum, *en muchas ocasiones provisto de uno o dos púlpitos y de un candelabro para el cirio pascual. La función del edificio religioso —catedral, iglesia abacial, parroquia, oratorio, colegiata o iglesia conventual— y su uso por personas diversas —obispos, monjes, conversos o legos— son factores que condicionan una serie de componentes en la arquitectura, en la decoración y, naturalmente, en el mobiliario litúrgico.*

EN EL CORAZÓN DE LA IGLESIA: EL MOBILIARIO DEL ALTAR

Respecto a la época paleocristiana y a la Alta Edad Media, en este periodo se da una multiplicación de los altares en las iglesias, sean monásticas o seglares, al punto de que al altar mayor, colocado en la parte central del santuario, se añaden uno o más altares secundarios, adosados en las adyacencias o en espacios periféricos, como atestigua ya en el siglo IX la planta de la iglesia abacial de San Galo. En cuanto al formato y a la estructura, es de resaltar que el renovado culto de los cuerpos de santos y la consecuente asociación de las reliquias al altar condicionan profundamente la estructura de éste. Los restos sagrados podían efectivamente encontrar su lugar de descanso en el cuerpo mismo del altar —sobre el que eventualmente se abría una *fenestella* para permitir observarlos—; o bien, especialmente en los altares elevados mediante soportes, sobre la mesa, como se ve en el altar de San Saturnino en Tolosa, realizado en 1096 por Bernardus Gelduinus. Ésta es la única solución aplicable a los altares portátiles, muy populares y muchas veces de gran calidad, tal como el que estaba en la abadía de Stavelot

(Bruselas, Musées Royaux), decorado con *Historias de la Pasión de Cristo* y con los personajes del Antiguo Testamento que anticipaban los hechos del Nuevo. Encargado por el abad Wibaldo (1130-1158), el pequeño altar da testimonio, con su extraordinaria factura en metales preciosos, esmaltes *champlevé* y gemas, del alto nivel de los orfebres del Mosa del siglo XII. Cuando, a su vez, en la iglesia existe una cripta para hospedar las reliquias, el altar se coloca sobre un presbiterio realzado, normalmente en eje con los restos sagrados; a la cripta se accede, por su parte, mediante unos escalones colocados a un lado. Desde un punto de vista tipológico, tras el año 1000 se impone rápidamente la fórmula del altar como una caja cuadrangular, ya presente, por ejemplo, en el altar de Ratchis, que tendrá como consecuencia inmediata el desarrollo de una decoración sobre la parte delantera, que da a la nave y a los feligreses. Este revestimiento del frente del altar, llamado *antependium* o frontal, puede ser en metal, piedra, madera o tela. Originalmente, el altar se cubría con un paño, un *pallium* que caía por su parte frontal: de allí el nombre, *antependium* o, precisamente, frontal. Se conservan dos ejemplares de alta calidad, pertenecientes a los años próximos al 1000: el *antependium* de la catedral de Aix-la-Chapelle y el que donó Enrique II (973-1024, emperador a partir de 1014), en oro, perlas preciosas y perlas, que estuvo por un tiempo en la iglesia principal de Basilea (París, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny). Un caso excepcional, que une a los materiales y a las piedras preciosas el esmalte *cloisonné,* es la famosa *Pala d'oro* de San Marcos en Venecia, en su mayor parte fabricada en Constantinopla y con toda probabilidad concebida para ser un frontal. Otro testimonio importante, aunque perdido, es el frontal que se hizo también en Constantinopla por encargo del abad Desiderio (*ca.* 1027-1087, abad a partir de 1058), para el altar de Montecasino, con 36 libras de oro. Según lo que escribió el cronista León de Ostia (*ca.* 1046-1115/1117), el resultado debía provocar maravilla: la mesa, brillante en oro y resplandeciente de gemas y esmaltes, exhibía episodios evangélicos y casi todos los milagros de san Benito. La mayor parte de los *antependia* en metal que aún existen, al menos 17, se conservan en Escandinavia; el hecho de que se hayan fabricado en bronce dorado, y no en oro o plata, favoreció su supervivencia. El ejemplo más antiguo es el frontal de Lisbjerg, en las cercanías de Aarhus, Jutlandia (Copenhague, Nationalmuseet), fechable a *ca.* 1140. El altar, ya sea mediante el *antependium* o el retablo sobre el que hay una *Crucifixión* en un gran arco, ofrece un ejemplo de lo que es quizá un modelo de altar románico popular en toda Europa. En realidad, existen en el mundo occidental numerosos *antependia* hechos con materiales menos ostentosos, como la madera, pintada o esculpida. Muchos de ellos se conservan en la península ibérica: en Cataluña quedan dos, muy parecidos entre sí y de gran importancia, pintados en el segundo cuarto del siglo XII. Uno proviene de Hix; el otro, de Seu d'Urgell (Barcelona, Museo d'Art de Catalunya). Ambos están rematados por un rico

Multiplicación y decoración de los altares

ribete ornamental y muestran en el panel central un imponente Cristo en Majestad con los 12 Apóstoles a los lados. El más antiguo entre los esculpidos, con probabilidad de la segunda mitad del siglo XII, proviene de San Pedro de Ripoll (Vich, Mus. Arqueologic-Artistic Episcopal); en el centro, como es costumbre, está la figura de Cristo en Majestad, dentro de una mandorla, con los símbolos de los Evangelistas y los 12 Apóstoles.

Son igualmente escasos los ejemplares de frontales pintados, como el proveniente de la iglesia de las canonesas agustinas de St. Walpurgis en Soest, fechado hacia 1175 y conservado en Münster (Westfälische Landesmuseum).

El progresivo declive de los *antependia* inicia, según un experto, con algunos cambios significativos en la liturgia, tal como la colocación del altar hacia el ábside y la costumbre del oficiante de celebrar la misa ya no detrás de éste, sino delante, de espaldas a los feligreses. Como el *antependium* queda casi por completo escondido, se tiende ahora a mover la decoración sobre el altar, en la parte posterior. Quizá ésta es la causa de la aparición del retablo, un panel decorativo casi siempre móvil, en metal, madera, tela, piedra o incluso marfil.

Antependia *y retablos*

Sin embargo, una parte de los estudiosos considera demasiado simplista este paso del *antependium* al retablo, pues están convencidos del hecho de que la posición del oficiante no depende de los cambios generales en la liturgia, sino, simplemente, de la variada colocación del altar en el espacio arquitectónico. La proliferación de misas en los altares laterales ha hecho, en efecto, que éstos se posicionen al fondo del ábside o de una capilla, de modo que el sacerdote se ve obligado a celebrar la misa dando la espalda a los fieles. Así pues, la decoración por encima del altar o al frente del mismo, así como la posición del oficiante, deriva, según estos expertos, del específico contexto arquitectónico y no de una modificación en el modo de pronunciar la misa. El Retablo del Pentecostés (París, Musée National du Moyen Age, Thermes de Cluny), hecho en la región del Mosa, muestra que la estructura de los primeros retablos del siglo XII debía ser principalmente rectangular, con poco desarrollo vertical y algunas variantes en el remate, ya sea trilobulado o triangular. Hay que decir que existen en Europa algunos casos aislados de uso conjunto de *antependium* y retablo, como en el altar mayor de la catedral de Santiago de Compostela, donde el conjunto estaba, además, coronado por un rico ciborio.

El ciborio

Precisamente, el ciborio es uno de los ornamentos clave de la zona del altar ya desde la Alta Edad Media. Una decidida innovación en los tipos de ciborio se encuentra ya entrado el siglo X en San Ambrosio de Milán, luego influencia de peso para la iglesia de San Pedro en el Monte, cerca de Civate. Una nueva tipología, dentro de la cual se pueden identificar dos modelos fundamentales, es creada en Roma en los talleres de mármol: el primer tipo, con cuatro columnas unidas por arquitrabes, con una galería de pequeñas columnas sobre las que se apoya un segundo arquitrabe y un techo a dos aguas con tímpanos triangulares, se puede ver en San Clemente en Roma y en

San Elías en Castel Sant'Elia, cerca de Nepi, de inicios del siglo XII. El segundo modelo, por el contrario, cambia la estructura cuadrangular de la base por una octogonal en la cubierta, a través de al menos dos niveles de columnas con arquitrabe: el inferior es paralelepípedo y el superior, prismático de sección octogonal; el techo es una pirámide trunca, sobre la que hay una linterna a su vez con más niveles de columnas y con remate piramidal. De este tipo existen numerosos ejemplares; entre los primeros está el de San Lorenzo Extramuros en Roma, realizado en 1148 por Angelo di Paolo. Próximos a la tipología romana, pero en un grupo aparte por sus características iconográficas y estructurales —en particular por el uso, en lugar del arquitrabe, de arcos dobles o trilobulados—, son los ciborios en estuco elaborados en el taller del maestro Ruggero, en los Abruzos, como el de San Clemente al Vomano, en las vecindades de Guardia al Vomano, obra de 1158 de Ruggero y Roberto. Los ciborios se hacen muy populares en Europa, aunque con algunas variantes, como los baldaquines en madera pintada que, a partir del siglo XI, abundan en los altares españoles. Forman parte del rico aparato ornamental del altar también los candeleros e incensarios. Los primeros pueden ser dos, cuatro o siete, dispuestos encima o detrás de la mesa, con una compleja simbología que explicó el teólogo Honorio de Autun en el siglo XII. Este personaje también afirma que el incensario representa el cuerpo del Señor; que el incienso corresponde a su divinidad y que el fuego que lo consume es el Espíritu Santo. Estos objetos, muchas veces fabricados en cobre o bronce, si bien existen ejemplares en materiales de mayor valor, atraviesan entre los siglos XI y XII un apogeo seguro, con un mayor grado de complejidad en la elaboración y en el programa iconográfico, como lo demuestran los dos candeleros de plata vinculados a Bernward de Hildesheim (*ca.* 960-1022, arzobispo desde 993) (Hildesheim, Museo Diocesano), o el incensario en bronce dorado del tesoro de la catedral de Tréveris. Un elemento decorativo muy interesante es la cruz, que usualmente se coloca encima del altar, como se ve en el fresco de la Basílica superior de Asís, con san Francisco delante del *Crucifijo de San Damián*, o en sus proximidades. Por ejemplo, en la famosa abadía parisina de Saint-Denis, hacia 1140, una gran cruz de oro de más de dos metros, colocada sobre un pedestal de casi cuatro metros más, sobresalía por detrás del altar mayor. Además de la imagen de Cristo crucificado, un rico programa iconográfico se desarrolla en el soporte inferior, como en el pedestal de la cruz proveniente de la abadía francesa de San Bertino del Norte, de 1150-1160.

Otros ornamentos del altar

CADA UNO EN SU LUGAR: DIVISIONES, ICONOSTASIOS Y *SCHOLAE CANTORUM*

En Asís, el fresco que representa el *Pesebre de Greccio* muestra una cruz de gran formato —cuyo peso presuponía, por obvias razones, una estructura

para sostenerla—, colocada sobre una maciza pared de mampostería, usada para separar el presbiterio de la nave. Con la llegada del nuevo milenio se siente una mayor necesidad de separar claramente los espacios reservados al clero y a los legos dentro del edificio religioso. Si hacemos caso de las fuentes de la época, esta distribución rigurosa de los espacios no debe, sin embargo, entenderse como una separación jerárquica del clero respecto de los feligreses, sino como un modo de permitir a ambos la máxima concentración espiritual. La división entre la zona del presbiterio y la nave puede realizarse gracias a una pared o a un conjunto de celosías, columnas y cornisas. En el primer caso, atestiguado por el mencionado fresco de Asís, las altas paredes divisorias, colocadas en tres lados, contienen a lo largo de su parte interior los escaños para el clero; luego se abren hacia la nave a través de una puerta central, útil también para que las procesiones de religiosos regresen al coro. Desafortunadamente son pocos los ejemplos supervivientes de este tipo de coro en Italia, como en San Benito al Subasio, también cerca de Asís. Por el contrario, se conservan extraordinarios ejemplares en Sajonia, desde el de San Miguel de Hildesheim hasta la Liebfrauenkirche de Halberstadt. En la península italiana existen numerosos ejemplares de *pergulae* —con losas, columnas y cornisas— que dividen el corazón del santuario de la nave, si bien muchas de ellas son reconstrucciones modernas. Una barrera de este tipo se ve aún en los Abruzos, en Santa María in Valle Porclaneta, cerca de Rosciolo, probablemente elaborada en épocas diversas (siglos XII-XIII). Esta *pergula,* en unión con altar, ciborio y púlpito, nos da una idea extremadamente interesante de cómo debió ser el mobiliario litúrgico de una iglesia medieval: dos plúteos, puestos más o menos en el centro de la nave principal, sostienen cuatro columnas, que, a su vez soportan unas extraordinarias vigas de madera, decoradas con profusión y tal vez usadas para cargar los iconos. Algunos expertos creen que esta estructura de los Abruzos está inspirada en la que a finales del siglo XI mandó hacer el abad Desiderio para la iglesia de Montecasino, hoy perdida, que estaba conformada por una viga de madera tallada, decorada con oro y púrpura y sostenida por seis columnas de plata, de las que colgaban cinco iconos redondos, a la vez que 13 de forma cuadrada coronaban la cima. En este caso se trataría de un iconostasio en toda regla, objeto muy difundido en las iglesias cristianas orientales, con interesantes ejemplares en Hosios Loukás en Fócida, en Santa Sofía de Ohrid y en San Esteban de Kastoria. También en Roma y en el resto del *Patrimonium Petri* se conservan algunos ejemplares de estas *pergulae,* elaboradas en mármol y decoradas con taracea, en el más típico estilo "cosmatesco". Precisamente en Roma, en la iglesia de San Clemente de principios del siglo XII, está documentado el más importante ejemplar de *schola cantorum,* un recinto, normalmente de forma rectangular, que aloja a los cantores en una extensión del presbiterio hacia la nave. La *schola cantorum* está formada por una serie de losas, de altura media y con aber-

Separación entre clero y legos

Las pergulae *italianas*

turas hacia el altar y hacia la iglesia, que no se conectan estructuralmente con la arquitectura del edificio, sino que conforman un espacio aparte de longitud muchas veces menor que la de la nave central. Naturalmente, fuera de la *schola* y normalmente a sus lados comienza el espacio reservado a los *fideles*.

Del lado del pueblo: ambones, púlpitos y candelabros

El púlpito o los púlpitos se colocan en unión con el presbiterio, o bien con la *schola cantorum,* cuando ésta existía. Pueden ser dos, colocados uno a la izquierda viendo hacia el ábside, dedicado a la lectura del Evangelio, y el otro a la derecha, destinado a las Epístolas. Este uso de dos ambones, quizá surgido a inicios del siglo XII, con toda probabilidad ajeno a los edificios paleocristianos y de la Alta Edad Media, parece ideado para conferir un *appeal* coreográfico más intenso a las celebraciones, de modo que se vuelva más elegante y solemne la alternancia entre Epístola, cantos intermedios y Evangelio, sin omitir el deseo de hacer tangible incluso en el mobiliario la jerarquía entre Evangelio y Epístola, ya bien diferenciada en el ceremonial. Cuando está presente una *schola cantorum,* como en San Clemente, los dos ambones quedan dentro de este recinto, uno frente al otro. Cuando no existe este espacio para los cantores, el púlpito, si es uno solo, se coloca junto a la barrera del presbiterio, como se ve en Santa María in Valle Porclaneta o en el fresco de Asís el *Pesebre de Greccio*. Tampoco faltan los casos en que púlpito y espacio cerrado son absolutamente independientes. Con seguridad así era en la iglesia del abad Desiderio en Montecasino, donde el púlpito, de madera, estaba colocado *extra chorum*. En Roma se hace usual un ambón de dos escaleras: colocado sobre una plataforma alta y continua sobre la que se apoya la tribuna, flanqueada por dos losas triangulares que fungen de balaustrada a las dos escaleras. Este tipo, que se hizo sumamente popular en la Urbe y en los alrededores, podría estar inspirado en los modelos paleocristianos y de la Alta Edad Media, como lo demuestran los restos del ambón de Santa María Antigua y en el de San Cornelio en Veyes (Roma, Museo dell'alto Medioevo), así como lo que se dice en los *Ordines,* una compilación sobre el desarrollo de los rituales litúrgicos. La existencia de ambones de dos escaleras se atestigua a partir de la primera mitad del siglo XII en Campania, donde luego se impone el tipo de caja sobre columnas, con o sin arcos, tal como los famosos púlpitos de la catedral de Salerno, hechos hacia 1180. Este tipo, en absoluto el más popular, también está presente en Apulia, que conserva un número relativamente reducido de ellos, pocos de los cuales tienen una decoración esculpida de carácter narrativo o figurativo. El grupo de púlpitos más antiguo tiene que ver con el taller del archidiácono Accetto, en activo en el segundo cuarto del siglo XI; el ejemplo mejor conservado es el de la catedral de Canosa (Bari). Abruzo es una tierra

Otra soluciones en las iglesias italianas

en la que abundan los ambones, concentrados en la zona central de la región y muy bien documentados, porque tienen firmas o fechas inscritas. Los púlpitos de Abruzo pueden dividirse en dos grupos principales: los que exhiben escenas narrativas, como el púlpito de Santa María del Lago en Moscufo (Pescara), que creó Nicodemo en 1159, o los que tienen ornamentación mayormente floral, como se ve en el púlpito de San Clemente en Casauria (Pescara), de *ca.* 1176. La Toscana se distingue por contar con un gran número de púlpitos profusamente narrativos, como el de Guglielmo, ahora en la catedral de Cagliari pero originalmente en Pisa, o con taracea, como el de San Miniato en Monte, en Florencia. Mención aparte merecen los ambones y, en general, el mobiliario litúrgico romano, realizado por los Cosmati, denominación convencional con la que se identifica a algunas familias de escultores en mármol (entre quienes es recurrente el nombre Cosma), en activo principalmente en Roma y en el Lacio desde el inicio del siglo XII, como productores y empresarios de mobiliario litúrgico. Su obra, que muchas veces se inspira en la comparación con lo antiguo, se caracteriza por un sistema ornamental que emplea mármoles blancos y de colores, piedras duras (sobre todo pórfido y serpentina), teselas de pasta vítrea y oro, en minuciosos y refinados diseños geométricos.

Los mobiliarios de los Cosmati en Roma

Se elaboran ambones monumentales y profusamente decorados también al otro lado de los Alpes, como bien demuestra el ambón hecho en 1181 en Klosterneuburg, cerca de Viena, de manos de Nicolás de Verdún (siglo XII), extraordinaria culminación de la escuela de orfebres del Mosa. El ambón, transformado desde 1330 en un tríptico de altar, está suntuosamente compuesto por placas en esmalte y oro que representan escenas de ambos Testamentos, sofisticadamente relacionadas por la "tipología", frecuente en las regiones del norte, según la cual cada escena del Nuevo Testamento encuentra correspondencia en dos del Viejo que la prefiguran.

Junto al ambón encuentra lugar el candelabro para el cirio pascual, protagonista indiscutible de las celebraciones del Sábado Santo, durante las cuales el diácono enciende con solemnidad la llama desde el púlpito, símbolo de la Resurrección de Cristo. Los candelabros ideados para sostener el cirio pascual regularmente tienen forma de columna, y de preferencia son de plata, bronce o mármol; por ejemplo, las columnas taraceadas de los talleres de mármol romanos. Los candelabros de altar o en general con función litúrgica están conformados por un fuste que se apoya sobre unas patas, terminado en punta para colocar la vela. También son populares los que tienen brazos, dos o más y hasta siete, inspirados en el modelo bíblico.

Los candelabros

También forma parte del mobiliario litúrgico la pila bautismal. En el curso de los siglos XI y XII, además de las pilas poligonales de vastas proporciones y estructura que evoca las pilas paleocristianas, como la hecha en bronce que encargó el abad Hellinus (1107-1118) para la iglesia de Nuestra Señora de Lieja (hoy en San Bartolomé), o la de San Frediano de Lucca (*ca.* 1150),

se comienzan a hacer estructuras de dimensiones más reducidas, populares gracias a la costumbre del bautismo por rociamiento.

Véase también
Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "Los signos del poder en Occidente", p. 628; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

LOS SIGNOS DEL PODER EN OCCIDENTE

ALESSANDRA ACCONCI

El mundo occidental conserva gran cantidad de insignias del poder de la época medieval —coronas, mantos y cetros— de una preciosidad y perfección técnica y estilística asombrosas. Además de ser signos suntuosos de autoridad y poder real, son también objetos culturales. El símbolo que el objeto representa adquiere más valor que el objeto mismo, lo que explica la abundancia de objetos de prestigio en los monasterios o en los tesoros de las iglesias. Es recurrente el caso en que las obras de arte suntuarias se desarman; las partes de valor se encuentran dispersas, usadas en objetos sagrados, como los relicarios.

PRECIOSIDAD Y REPRESENTACIÓN EN LAS INSIGNIAS DE PODER

El arte suntuario medieval condensa en sí los mejores resultados técnicos y estilísticos obtenidos en el campo de las artes aplicadas a través de elaboraciones extremadamente complejas estimuladas por la continua ósmosis de los principios decorativos entre Oriente, Occidente y el mundo islámico. La estética del lujo y del poder tiene en la Edad Media un origen cultural en sustancia mixto: refleja el fasto de las cortes, el lujo de la aristocracia y la solemne formalidad de los usos litúrgicos. Sin embargo, tanto la espada del príncipe como el báculo del obispo son el fruto de un arte principesco de índole profana, cuya función social, en el islam y en los reinos cristianos, se enfoca en servir al mito principesco. Muchas veces el símbolo representado por el objeto adquiere más valor que este mismo, lo que explica la abundancia de objetos

de prestigio, como las coronas, en los monasterios o en los tesoros de las iglesias. La preciosidad específica de los materiales confiere a los productos un significado que une y confunde las insignias del poder y los instrumentos de culto. Para ejemplo, se puede citar la cruz que sobresale de la corona imperial (Viena, Kunsthistorisches Museum, Schatzkammer), que porta sobre el frente una brillante gema y al reverso la figura de Cristo. La Lanza Sagrada es enseña de poder e instrumento de culto en calidad de relicario: con ella en mano, Otón I (912-973, emperador desde 962) destruyó a los húngaros en 955. Con el mismo ceremonial en uso para los emperadores, la espada de los santos Cosme y Damián se lleva en procesión ante las abadesas de Essen. Las insignias adquieren un valor trascendental que las pone al nivel de los objetos culturales. Sin embargo, es importante distinguir entre *regalia* como tales, usados para legitimar la investidura del soberano, y los otros objetos destinados a honrarlo con motivo de los acontecimientos más significativos de su reinado.

Las coronas

El momento de la coronación que señala el ingreso al poder es rico en significados elevados y solemnes, basados en costumbres fijadas con anterioridad, hasta asimilarse al desarrollo de una ceremonia en regla, durante la cual la unción y la coronación preceden a la entrega del cetro, de la espada, el bastón, el anillo y el globo simbólico, proceso que culmina con la entronización. La imagen de los monarcas en gloria, sentados sobre el trono, revestidos de sus paramentos y dotados de los atributos reales, nos ha sido transmitida por una cantidad abrumadora de ilustraciones en libros miniados con lujo de detalles. El folio de evangeliario conocido como *Apoteosis de Otón III* (*Evangeliario de Liuthar,* Aquisgrán, Domschantzkammer, Inv. Nr. G. 25, f. 16r) ilustra con claridad de significado la conjunción perfecta entre realeza terrena y espiritual que posee este emperador: él está pintado dentro de la mandorla luminosa, coronado por el Eterno y flanqueado por los símbolos de los Evangelistas, en una escena en que se utilizan símbolos y atributos iconográficos exclusivos de la representación de Cristo en Majestad. La profunda resonancia simbólica de la escena ejemplifica la concepción sagrada de la ostentación de realeza que buscaba Otón, que propuso para sí y para su época un ideal de conjunción perfecta entre el gobierno cristiano del Estado —como en efecto es el Sacro Imperio romano— y el cumplimiento de la vida cristiana que la Iglesia exige a cada uno de sus fieles.

La suntuosa coronación de Otón III

La corona es el atributo de la soberanía por excelencia; es un elemento constante ya desde el aparato real longobardo. La más antigua conservada es la corona de Teodolinda (?-628, encargada del gobierno desde 616), más tarde usada como corona votiva (Monza, Museo del Duomo). Las coronas circu-

lares con flordelisado, *pendilia* a los lados de las orejas y arcos superiores son conocidas sobre todo gracias a las frecuentes reproducciones en documentos artísticos de la Alta Edad Media. Con flores de lis es la corona de la emperatriz Gisela, muerta en 1043 y sepultada en la catedral de Espira; con arcos, la que usa Inés de Poitou (1025-1077) en una miniatura del *Codex Aureus* que donó Enrique III (1017-1056, emperador a partir de 1046) a la catedral de Espira (*ca.* 1046). La corona de la estatua de la Majestad de Santa Fe de Conques (Trésor de l'Abbaye) une la forma circular con una parte superior flordelisada y de arco trasversal. La estatua de la Santa Fe (siglo x) refleja la peculiar costumbre de las regiones de Auvernia de Tolosa y áreas limítrofes de revestir por completo de metales preciosos las estatuillas-relicario de los santos patronos y llevarlas en procesión, o incluso a las batallas, como divinidades tutelares. El emperador Otón III (980-1002), apenas un niño de tres años, usó quizá durante la ceremonia de coronación, en Aquisgrán en 983, una corona circular con flores de lis constelada de perlas y piedras preciosas (Essen, Münsterschatzmuseum). Única en su tipo es la corona imperial, perteneciente a la época otoniana, octogonal con placas orladas que van de la frente a la nuca, con cruz frontal y piedras preciosas que se creían símbolos del cosmos. Era usual desarmar y recomponer las coronas, o reutilizar las partes de mayor valor, como en el caso del relicario de santa Isabel (Estocolmo, Staten Historiska Museet), que incluye dos arcos cruzados, quizá provenientes de una corona de 1220-1230, posesión de Federico II (1194-1250, emperador a partir de 1220). La Sacra Corona húngara (Budapest, Magyar Nemzeti Múzeum) pasó por varias etapas de elaboración, pues surgió del montaje de una corona circular griega con placas de esmalte y *pendilia* del siglo xi con una corona latina estructurada en arcos cruzados para formar una cruz con ocho retratos de Apóstoles, una representación del Pantocrátor y la cruz de Cristo.

La corona imperial

La costumbre de donar las coronas, junto con otras insignias del poder, a las iglesias está atestiguada ya desde el siglo viii. El longobardo Liutprando (?-744, rey desde 712), monarca que formula una consciente teoría sobre la realeza católica, dejó su corona de oro sobre la tumba de san Pedro. De inmediato se arraigó el hábito de regalar coronas preciosas a los relicarios (es el caso del donativo que ofreció el rey de Italia Hugo de Provenza, *ca.* 880-947, en el siglo x, al relicario de san Mauricio en Viena), o bien, a importantes monasterios.

Cetros y espadas

El *baculus*, *virga* o bastón largo, coronado de una esfera, aparece en las ilustraciones de monarcas carolingios y otonianos; en el *Libro de las perícopas* (Múnich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 4452) de Enrique II (973-1024, emperador a partir de 1014), es un atributo también de la emperatriz Cune-

gunda (?-1039). Es sustituido en el siglo XI por un cetro corto, aunque ambos son atributos ya conocidos y usados en la corte carolingia. El cetro anglosajón más antiguo proviene de Sutton Hoo (Londres, British Museum), del siglo VII, en piedra, coronado de capullos esféricos. El supuesto cetro de Carlomagno (742-814, emperador en el año 800), en realidad fabricado en el siglo XIV (París, Louvre) para Carlos V (1338-1380, rey desde 1364), está hecho en oro y tiene una esfera decorada con perlas y piedras preciosas sobre las que sobresale una estatuilla del propio Carlomagno.

La Santa Lanza está en el tesoro de la corona germánica desde el siglo X, introducida probablemente por Rodolfo II, rey de Borgoña (880-937), por su voluntad entregada a los emperadores otonianos y salios. Otón I, quien la creía propiedad originalmente de san Mauricio, la lleva consigo en la victoriosa batalla contra los húngaros de 955. Son singulares las vicisitudes por las que creció su prestigio, pues en tiempos del emperador Enrique II se identificó el clavo incrustado en la cúspide como uno de los clavos de la cruz de Cristo. A partir del siglo XIII su prestigio alcanza el máximo nivel, cuando se creía que era la lanza con que Longino hirió el costado del Señor. En el siglo XI se coloca en el brazo transversal de la Reichskreuz, donde se mantiene como reliquia preciosa.

La santa lanza de los emperadores alemanes

En analogía con la lanza, la espada se vuelve un signo distintivo de poder y soberanía. En torno a la mitad del siglo XII se consolida una tradición perpetua desde los carolingios (cada monarca disponía de su propia espada), con la introducción de este objeto entre las insignias de la ceremonia de coronación imperial; por ejemplo, la espada laminada en oro repujado de Otón III (Essen, Münsterschatzmuseum). En la miniatura de página completa del *Sacramentario de Ratisbona* (Múnich, Bayerische Staatsbibliothek Clm 4456, f. 11r), la escena de la investidura de Enrique II muestra al soberano mientras empuña con la mano izquierda la espada, que apunta hacia arriba, y con la derecha el *baculus*.

El aspecto del brazalete real *(armilla)* se nos ha transmitido por un círculo de oro afiligranado y con gemas que decora ambos brazos de la estatua de Conques. Elementos similares se emplearon en el montaje de la corona de san Osvaldo conservada en la catedral de Hildesheim.

Los mantos y las telas imperiales

El manto es el ornamento real que más estampa el "sello" celestial sobre el cuerpo del monarca, a la vez que los tejidos medievales hacen obvia la ambición de vestir telas "representativas" a través de una ornamentación de carácter figurativo, alegórico o didascálico: sobre el manto que cubre a la emperatriz Teodora (?-548, emperatriz desde 527) en el mosaico de San Vital en Rávena está bordada una *Adoración de los Magos;* una abadesa de

Quedlinburg había bordado las visiones del Apocalipsis en el manto que donó el emperador Otón III al convento romano de San Alejo; también el manto usado en las coronaciones de Hungría, donado en 1031 por san Esteban, presenta entre sus bordados motivos apocalípticos (Budapest, Magyar Nemzti Múzeum). En el curso del siglo XI la evolución del concepto de realeza universal favorece toda forma de mensaje que confirme el principio de ello, junto con el mensaje del orden armonioso que imprime el soberano en el signo de la unidad de la fe. De ello resulta que sean más que idóneos los símbolos astrales y los temas que hacen destacar la imagen abstracta del monarca, ya experimentados en el antiguo arte mesopotámico e iranio, culturas que modelaron iconografías, motivos y temáticas de inconfundible aspecto heráldico y marcado carácter ceremonial. Los tesoros de las abadías e iglesias medievales europeas poseen todo un corpus de manufacturas en tela de altísimo valor importadas del Oriente persa sasánida, de Egipto o incluso de Bizancio, que en la época de la dinastía macedonia producía sedas de estilo sasánida. El llamado "velo de Carlomagno" es un simbólico homenaje que Otón III colocó encima de la tumba de este monarca cuando ésta se abrió en el año 1000 (Aquisgrán, Domschatzkammer). Se trata de una seda historiada en círculos *(rotae)* con elefantes dispuestos delante de un árbol muy estilizado; la inscripción griega nos revela que es producto del *ergasterion* (taller textil) imperial de Constantinopla. Enrique II, canonizado como su esposa Cunegunda y sepultado con ella en la catedral de Bamberg, de la que fueron fundadores, recibe un manto (el Sternmantel, 1014-1020) realizado en un taller de Baviera según el estilo de las casullas llamadas "planetas" que donó Carlos *el Calvo* (823-877, emperador a partir de 875) a la abadía de Saint-Denis, conocidas como *Descriptio totius orbis terrarum:* el manto, bordado en oro y seda de diversos colores sobre un azul profundo, está constelado de medallones y estrellas como un cielo nocturno, dentro de las que hay personajes religiosos y signos del zodiaco entendidos como símbolos del universo, distribuidos como una aureola en el semicírculo de la prenda y separados mediante dedicatorias encomiásticas al monarca, considerado *particeps siderum,* según la concepción del poder vinculada a la simbología astral; entre los textos bordados está el nombre del donador, el duque Ismael de Apulia (Bamberg, Diözesanmuseum). El mismo emperador recibe homenaje en 1019-1020 gracias a un segundo manto, el "manto de caballero" (Bamberg, Diözesanmuseum), en seda azul totalmente bordada en oro con *rotae,* dentro de las cuales está la imagen de un monarca a caballo, cosa que remite al tema de la caza heroica, estrechamente relacionado con el concepto de coraje e infalibilidad. Ambos tejidos transmiten los esquemas compositivos en serie exclusivos del mundo sasánida pero que tienen origen en el mundo mesopotámico. El antiguo sentido sagrado de las temáticas de estas telas se conserva en la Edad Media occidental como signo inequívoco de inmenso prestigio.

Figuras sagradas para decorar los mantos

El trono imperial

Las formas de los tronos medievales derivan de la Antigüedad, tanto de las características de la silla de cuatro patas y respaldo *(sella curulis)*, como del faldistorio plegable empleado para el transporte, o bien, del *solium*, sitial con respaldo y escabel que podía tener también un baldaquín, como está ejemplificado por el trono de majestad de la estatua de Conques. Está estructurado como una silla curul romana, en bronce dorado, el "tono de Dagoberto", perteneciente a los siglos VIII-IX, pero con añadidos posteriores, resguardado entre los bienes de la abadía de Saint-Denis y restaurado por voluntad del abad Suger (1081-1151) (París, Bibliothèque Nationale de France, Cabinet des Médailles). Hecho en bronce es el trono de Enrique IV (1050-1106), emperador de 1048 a 1105) en Goslar (último cuarto del siglo XI), caracterizado por una trama de estilizados racimos en forma de acanto, muy cercanos a los motivos vegetales de algunas mayúsculas miniadas. El llamado trono de Carlomagno es de estructura marmórea y con asiento en madera de roble (siglo X, Aquisgrán, catedral). Unos ribetes en mármol encuadraban el trono, quizá con forma de faldistorio o caja, de los salones normandos en Sicilia (Monreale y Capilla Palatina).

Inspiración antigua

Las manufacturas producidas por orfebres normandos en el sur de Italia son más bien escasas. El tesoro de los normandos es saqueado durante la revuelta de 1161 contra Guillermo I *el Malo* (1120-1166, emperador a partir de 1154) y después restituido por Guillermo II (1153-1189), para luego pasar a manos de los duques de Suabia, con Enrique VI Hohenstaufen (1154-1197, emperador del Sacro Imperio romano desde 1191 y rey de Apulia y Sicilia a partir de 1194 hasta su muerte), en el año en que éste se une en matrimonio con Constanza (1154-1198), hija de Roger II (1095-1154), por lo que hereda el reino normando del sur de Italia. La transferencia del tesoro al castillo de Trifels, en el Palatinado renano, condena muchos objetos a la dispersión.

El manto de Roger II (rey de Sicilia de 1130 a 1154) fue fabricado en los talleres del Palacio Real de Palermo en 1133-1134 (Viena, Kunsthistorisches Museum, Schatzkammer), en un tipo de seda color rojo vivo, teñido con el *chermès* que se extrae de insectos y decorado con bordados en oro, perlas y esmaltes *cloisonné*, así como filigrana y piedras engastadas. El motivo representado, extendido por todo el manto y adaptado al corte semicircular, deriva del repertorio figurativo islámico, a su vez heredero de los esquemas sasánidas: cuelgan de una palma estilizada —árbol de la vida— dos espectaculares y soberbios leones que abaten cada uno un camello. La orla que bordea el manto es una franja de perlas que enmarca motivos cuadrilobulados alternados con una serie de pequeñas placas romboidales en esmalte *cloisonné*. A lo largo del borde curvilíneo hay una inscripción cúfica bordada en oro, con la fecha 528 de la hégira, correspondiente a 1133-1134; también

El manto de Roger II

indica, en términos de elogio, que la prenda se confeccionó en el floreciente taller real ubicado en la capital de Sicilia: una *hizanat at-tiraz,* taller de corte árabe islámico instalado en Palermo. Los leones pueden hacer concreta referencia al símbolo del zodiaco. Así, en los tachones que adornan el manto a los lados de las ataduras destaca, sobre un fondo de esmalte *cloisonné,* una estrella de ocho puntas formada por dos cuadrados intersecados dentro de la cual hay un disco que se conecta al octágono externo mediante ocho líneas. Se trata de un motivo antiguo, probablemente de origen iranio, ya muy popular en el arte oriental y occidental, contenido en el repertorio cristiano por su significado cosmológico. El disco es de oro y esmalte, dentro de una cornisa cuadrilobulada, decorada con filigrana en finísimos hilos de oro retorcidos *(vermicelli)* y gemas. Para la cornisa de filigrana se empleó una aleación de oro con tonalidad rosácea, quizá el *aurum Arabicum* que describe Teófilo en el *De diversis artibus,* para adaptarla mejor a la seda roja del manto. Roger II, sin embargo, no usó esta preciosa capa en su coronación (1130), puesto que no fue sino hasta 1149 que el papa Eugenio III (?-1153, sumo pontífice a partir de 1145) concedió a los normandos el privilegio de usar prendas litúrgicas durante la investidura real. A pesar de ello, Roger recibió el cetro, la corona, el brazalete, el anillo y el *pallium,* un pequeño manto semicircular muy similar a la capa pluvial y sobre todo al manto en cuestión. A partir del siglo XIII el manto de Roger II pasa a ser uno de los elementos esenciales del vestuario de reyes y emperadores del Sacro Imperio romano durante la ceremonia de coronación, y muy probablemente lo usó en Roma en 1220 el propio Federico II (1194-1250), último personaje que reunió en sí los títulos de emperador romano, rey alemán y rey de las dos Sicilias.

La cofia de Constanza

La cofia (Palermo, Museo Permanente del Tesoro della Cattedrale) encontrada en el sarcófago de Constanza de Aragón, esposa de Federico II, representa el único ejemplo conservado de corona con forma de gorro, el *kamélaukion,* en plata dorada, revestido de filigrana de hilo de oro retorcido, sobre la que se cruzan dos bandas de tejido densamente bordado de perlas que engarzan pequeñas placas de esmalte policromado. Gemas de varias dimensiones adornan las bandas de la cofia. Desde el borde inferior caen largos *pendilia* para remarcar el rostro. La corona se fechó hacia 1220, año de la muerte de Constanza. Se ha supuesto que se colocó en el sarcófago de Federico II como homenaje a la mujer, después de que se utilizó en la ceremonia de consagración imperial en Roma el 22 de noviembre de 1220.

La espada ceremonial es otro elemento de las enseñas imperiales conservadas en Viena. Sobre la boquilla de la vaina está el mismo diseño cuadrilobulado de representación cósmica que adorna los tachones del manto imperial. Sin embargo, algunas señales de menor calidad técnica en la filigrana obligan a suponer que se trata de una imitación de época posterior, bajo la dinastía de Suabia, ajena a los talleres palermitanos.

Véase también
Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Oriente", p. 635.

LOS SIGNOS DEL PODER EN ORIENTE

ANDREA PARIBENI

El lento declive y el violento fin de los últimos miembros de la dinastía Paleólogo trajeron como consecuencia una sustancial pérdida de insignias y símbolos del poder en Oriente. Las fuentes históricas, los panegíricos y los textos jurídicos compensan parcialmente estos vacíos: a partir de ellos es posible recabar datos precisos sobre la vestimenta y las insignias del* basileus, *compararlas con las imágenes representadas en las pocas pero fundamentales telas que nos quedaron, ricas en símbolos para proclamar la potencia y las virtudes del emperador, y con las sugestivas representaciones en obras monumentales y en el arte suntuario.

LAS PRINCIPALES FUENTES HISTÓRICAS Y LITERARIAS

Se podría esperar que, de un imperio de más de 1100 años, con sus altas y bajas, en el que pasaron por el trono más de 90 *basilei,* se conservaran íntegramente las insignias y los símbolos del poder. Sin embargo, hemos de aceptar que, en el caso de Bizancio, no poseemos nada comparable, por ejemplo, a las coronas, cetros y mantos reales de los emperadores germanos, resguardados y exhibidos en Occidente como iconos del poder imperial incluso más allá de los límites de la Edad Media. Probablemente el lento declive, y de ahí el violento fin de los últimos miembros de la dinastía Paleólogo, trajeran como consecuencia una sustancial pérdida de estos objetos: precisamente la narración de los últimos momentos del asedio de Constantinopla, el 29 de mayo de 1453, con la muerte de Constantino IX (1405-1453, emperador a partir de 1448), quien portaba el cinturón, la corona de brocados de oro y los *pedila* purpúreos sobre los que estaban bordadas unas águilas —signo

inequívoco del rango del que el *basileus* no había podido separarse ni siquiera en la hora del peligro—, nos ofrece los últimos fotogramas del emperador bizantino solemnemente revestido de sus insignias.

Compensan parcialmente estos vacíos en primer lugar las fuentes: las históricas, que tienen preferentemente la capital y el palacio como escenario de la acción, y al emperador y su corte en calidad de protagonistas de las situaciones narradas; los panegíricos y otras composiciones retóricas, entretejidas de alabanzas al emperador, y, sobre todo, un texto fundamental, el *De caerimoniis Aulae Byzantinae,* tratado sobre el ceremonial de corte que el erudito emperador Constantino VII Porfirogeneto (905-959, en el trono desde 912) escribió en la primera mitad del siglo X, un registro de los usos y las costumbres de esa y de épocas anteriores. De todos estos textos es posible recabar datos precisos sobre la vestimenta y las insignias que el *basileus* ostentaba en las ocasiones que imponía el ceremonial y compararlas con las numerosas y reveladoras representaciones del emperador y su corte en obras monumentales (mosaicos, pinturas, relieves esculpidos) y en el arte suntuario (marfiles, miniaturas, iconos y esmaltes).

Fuentes escritas

Las telas imperiales de Bizancio

"Así como nosotros somos superiores a las otras naciones en riqueza y cultura, es justo que también seamos los primeros en la vestimenta: quienes son únicos en la gracia de sus virtudes deberían ser únicos en la belleza de sus ropajes." Estas palabras, pronunciadas por los oficiales de la corte de Constantinopla ante el embajador Liutprando de Cremona (*ca.* 920-972), quien en 968 intentó regresar a su patria con algunas sedas purpúreas adquiridas con gran habilidad, dan una idea bastante elocuente de la preciosidad de los tejidos de seda producidos en Bizancio y del valor formal, pero sobre todo ideológico, que se les atribuía. Ya la importancia de los vestidos y de las telas ostentosas en las teofanías de los emperadores y de su séquito es visible en prácticamente todas las páginas del *De caerimoniis,* pero el privilegio exclusivo de usar prendas de seda en la corte —así como el comercio de ellas, estrictamente controlado— queda muy claro en textos de carácter jurídico-normativo, como el *Libro del Eparca* (finales del siglo IX), que vetaba la exportación de tejidos de púrpura. Sólo más tarde, entre los siglos XI y XII, con el establecimiento en Constantinopla de los emporios comerciales de las ciudades costeras italianas, el monopolio bizantino en el comercio de seda comienza a fisurarse. Ante este régimen rígidamente proteccionista, sabemos que todos los ejemplares de tejidos de seda bizantinos conservados se salvaron porque llegaron a Occidente en época tardía y fueron de inmediato utilizados en paramentos sagrados, para cubrir y proteger reliquias especialmente veneradas, o como sudarios para la inhumación de

Las fabulosas sedas de Bizancio

reyes y obispos. El canal de transmisión para ello es, sin duda, el intercambio de regalos entre la corte bizantina y personalidades políticas y eclesiásticas occidentales, realizado para sellar acuerdos diplomáticos, tratados económicos y estrategias políticas. Para ejemplo, tenemos la famosa seda con elefantes rodeados por círculos, proveniente de la tumba de Carlomagno (Aquisgrán, Tesoro de la Catedral), donde la dejara Otón III (980-1002), emperador a partir de 983) en torno al año 1000. La extremada estilización de los animales en posición heráldica y de los elementos vegetales, como el delicado Árbol de la Vida, que hace de eje simétrico para la representación dentro de las órbitas con borde perlado, podría hacer pensar en una manufactura oriental. Sin embargo, la inscripción, que nombra a un tal Miguel primicerio y a un Pedro arconte de los baños de Zeuxippos, lo relaciona con seguridad con Constantinopla, gracias a lo cual es posible identificar en el antiguo complejo termal adyacente al Gran Palacio uno de los *ergasteria* donde se confeccionaban las preciosas sedas imperiales. Otros datos epigráficos útiles están contenidos en la seda del Museo Diocesano de Colonia, en una inscripción con los nombres de Basilio II (957-1025) y Constantino VIII (960-1028). Es probable que el motivo elegido para este tipo de telas, dos leones enfrentados, en actitud mutuamente solidaria y amenazante hacia el observador, aluda a la pareja de emperadores mencionados en la inscripción, de quienes subraya la unión y el poderío. La ideología imperial se expresa con incluso mayor grandilocuencia en otros tejidos, como el que el obispo Gunther (1057-1065) de Bamberg, canciller de Enrique III, recibió en Constantinopla y con el que fue sepultado en 1065, cuando apenas regresaba de la capital bizantina (Bamberg, Museo Diocesano). El tejido, de notables dimensiones (220 por 210 centímetros) y restaurado a profundidad, presenta, entre dos complicadas franjas en el borde con *rotae* anudadas, dentro de las que hay florones estilizados, la imagen de un emperador aureolado a caballo; junto a él hay dos personajes femeninos que le ofrecen un yelmo con cresta y una corona. Por cuanto se puede discernir de la imagen, muy dañada, el emperador lleva un *skaramangion* púrpura sobre una clámide azul y con la mano derecha sostiene un lábaro constelado de gemas. La misma riqueza exhiben los arreos del caballo, de cuya cola y patas cuelgas listones púrpura anudados, reminiscencia del *pativ,* símbolo de realeza que los bizantinos conocían por obras de arte suntuario de los reyes sasánidas (siglos V-VII) y que, como menciona el *De caerimoniis,* era un requerimiento en la procesión del lunes de Pentecostés. En los dos personajes femeninos se tendrían que reconocer las personificaciones de las ciudades de Atenas y Constantinopla, donde, según algunas fuentes bizantinas, el emperador Basilio II celebró unos triunfos tras la definitiva derrota de los búlgaros en 1019. Esta hipótesis se ha puesto en tela de juicio recientemente, pues se propuso que era mejor reconocer, en el emperador triunfante, a Juan Tzimisce (*ca.* 925-976, emperador desde 969), cuando regresaba de la feliz campaña contra rusos

El tejido del obispo Gunther

y búlgaros en 971, como informan otras fuentes que aluden a dos coronas diferentes que Juan recibió en tal ocasión. Según esta misma hipótesis, las dos figuras ricamente vestidas y adornadas con chales púrpuras, coronas y espléndidas joyas —en un notorio contraste con los pies desnudos— no son *Tychai* de ciudades, sino representaciones simbólicas de las facciones de Azules y Verdes, identificables por el color del manto que portan.

Los retratos del *basileus* hechos en tela son más bien escasos. Se hace uso frecuentemente de imágenes simbólicas para proclamar el poderío y las virtudes del emperador: una de las más populares y apreciadas es el águila heráldica, como demuestra la *samite* amarilla sobre fondo azul (170 por 120 centímetros), con dos águilas, proveniente de la tumba de san Germán, obispo de Auxerre, fragmento de un tejido que presumiblemente debía alcanzar un largo de 2.36 metros, con cuatro águilas por cada fila. Las aves apoyan sus poderosas garras sobre un escabel con perlas, dispuestas frontalmente con la cabeza mirando hacia la izquierda. La imitación del plumaje, extremadamente elaborada, se articula en función de motivos ornamentales diferenciados según las diversas partes anatómicas de los animales; el efecto de espléndida y austera elegancia del tejido queda asegurado gracias a la feliz combinación de colores y al uso inteligente de un número relativamente limitado de motivos decorativos oportunamente variados y repetidos. También el tejido de Bresanona es un fragmento de una *samite* más amplia, de color negro sobre un fondo púrpura; comparte con el de Auxerre el gusto por la disposición paratáctica de las grandes aves y grandes florones de relleno, así como por los estilemas minuciosos y altamente decorados del plumaje. Característica común de ambas telas es el anillo con pendiente que las águilas portan con el pico, reelaboración de un motivo iconográfico ya atestiguado desde antiguo, en el cual los rapaces muestran, en el pico o colgando del cuello, una aetita, la "piedra del águila", una gema a la que las fuentes clásicas atribuyen poderes profilácticos, especialmente durante el embarazo y en el parto. Ello hace pensar que tejidos de este tipo se producían con motivo del nacimiento de personajes de rango imperial, luego expuestos en ambientes específicos del Gran Palacio, como la *Porphyra,* lugar donde reposaban y daban a luz *in purpuris* las esposas de los emperadores.

Más símbolos que retratos

Águilas y otros animales cargados de significaciones simbólicas, como los grifos, podían aparecer sobre la vestimenta de los emperadores y otros dignatarios. Ante el escaso número de ejemplares conservados, de nueva cuenta las fuentes escritas y las iconográficas nos ofrecen un testimonio: para las primeras, véase la descripción de los ropajes que Manuel Comneno (1118-1180, emperador a partir de 1143) en el curso de una justa caballeresca (entretenimiento de tipo occidental muy apreciado en Constantinopla en el siglo XII), entre los que se distingue un traje con medallones, dentro de los que hay grifos; para las segundas, mucho más numerosas, se puede echar mano del repertorio de las miniaturas, entre las que se señalan las solemnes exposicio-

nes de vestidos usados por Nicéforo Botaniates (1001/1002-1081, emperador a partir de 1078) y de su corte en las miniaturas colocadas al inicio del códice que contiene las *Homilías* de san Juan Crisóstomo (París, Bibliothèque Nationale, ms. Coislin 79).

Las coronas

Aparte de la corona de León VI (866-912, emperador a partir de 886), que se conserva en el Tesoro de San Marcos y fue ensamblada de nuevo a inicios del siglo XIV, en nuestros días sobreviven esencialmente otras dos de origen bizantino: la primera, conocida como corona de Constantino IX Monómaco (*ca.* 1000-1055), es en realidad fruto de una restauración a partir de placas de oro con esmalte *cloisonné* encontradas entre 1861 y 1870, en circunstancias poco claras, durante la realización de unos trabajos agrícolas en la aldea de Nyitra-Ivanka, en Eslovaquia; actualmente se conserva en el Museo Nacional de Budapest. Precisamente la manera en que se recuperó y vistosos errores ortográficos y sintácticos en las inscripciones han hecho que algunos expertos pongan en tela de juicio la autenticidad del objeto; otros, por las características técnicas y por la posición de algunos orificios para fijar las placas, sugieren que éstas formaban parte más bien de la decoración de un cinturón que de la cresta de una diadema. Las placas, con terminación arqueada y de diferentes alturas, representan al *basileus* Constantino IX y a su familia: la esposa Zoe (*ca.* 980-1050, emperatriz desde 1042) y la hermana de ésta, Teodora (*ca.* 981-1056, emperatriz entre 1042 y 1055), luego representadas de nuevo juntas en una miniatura del cod. 364 del monasterio de Santa Catalina en el Sinaí; a los lados hay dos bailarinas y las personificaciones de la Verdad y la Humildad. Todas las figuras están rodeadas por una especie de paisaje encantado, formado por racimos sinuosos en los que habitan aves, evocación de los lujosos jardines del palacio imperial o, quizá con mayor propiedad, del autómata de bronce con pájaros móviles y canoros, colocado en la sala de audiencias de la Magnaura, como menciona el *De caerimoniis* y del que también hablan, con estupefacción, los relatos de las embajadas extranjeras. Han suscitado particular curiosidad las jóvenes bailarinas por su iconografía, heredera de modelos islámicos, y por su importancia, que ha de entenderse como coreografía de las gracias que componen una alabanza al emperador: una metáfora que aparece tanto en las declamaciones de rétores como en la propia iconografía imperial.

Las dos coronas conservadas

La segunda diadema tiene relación con Hungría, pues es parte de la Santa Corona, desde el año 2000 custodiada en la Cámara de Diputados de Budapest. La corona griega está compuesta por una serie de placas cuadradas, con esmaltes sobre un fondo de oro en el que se alternan piedras preciosas engastadas, sobre las que hay otra serie de placas esmaltadas, circulares y triangulares (como en la corona que exhibe la emperatriz Irene en el conocido

mosaico de Juan II en Santa Sofía), colocadas en la parte frontal de la diadema, a los lados de la placa principal con Cristo entronizado. A ésta corresponde en eje, pero aislada del resto, la placa del emperador Miguel VII Ducas (*ca.* 1050-*ca.* 1090, emperador de 1071 a 1078). La corona, por su balanceada y coherente disposición de las figuras, es un compendio a manera de *summa* y mediante imágenes de la ideología bizantina del poder de Dios y del emperador sobre el cosmos: *panbasileus* y *basileus* están en el mismo nivel, pero la posición frontal y la representación de cuerpo entero en el trono hacen ver muy claramente que al primero está reservado un honor mayor. Cristo está rodeado por una especie de guardia armada, formada por dos arcángeles y los santos militares Jorge y Demetrio, a quienes siguen los santos Cosme y Damián, especialmente venerados por los emperadores a causa de sus capacidades taumatúrgicas; tanto es así, que figuran en otro *signum* de la realeza bizantina (el llamado cetro de León VI en el Staatliche Museen de Berlín), e incluso Miguel IV (?-1041, emperador a partir de 1034) mandó reconstruir el grandioso santuario a ellos consagrado en los suburbios de Constantinopla. El emperador tiene en su séquito a su hijo Constantino y a Géza I, rey de Hungría (*ca.* 1044-1077), quien se había casado con una princesa bizantina (sobrina del futuro emperador Nicéforo Botaniates), a fin de sellar una alianza militar. A ésta parecen aludir las espadas que sostienen en mano el *basileus* de los romanos y el "*kral* de Turquía", como se define a Miguel y Géza, según una titulatura que remarca las diferencias jerárquicas entre ambos. Para concluir, la expresión de la *taxis* que regula la vida de corte y la vida dentro del cosmos se refleja en la estudiada mirada que todos los personajes dirigen a dos elementos principales: los iconos de Cristo y del emperador, símbolos del poder que Dios transmite a su representante en la tierra, quien a su vez lo ejerce legítimamente sobre todos los pueblos.

La idea bizantina del poder

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios)", p. 621; "Los signos del poder en Occidente", p. 628.

Territorios y ciudades

SANTA SOFÍA DE CONSTANTINOPLA

Francesca Zago

Al interior de Santa Sofía de Constantinopla —iglesia imperial en la que se desarrollaba un ceremonial especial para las festividades principales del año litúrgico, con la participación conjunta del patriarca y el emperador— la lectura de los mosaicos contribuye a nuestra comprensión del papel representativo del monarca. Las imágenes de dos de ellos, uno de la época macedonia y el otro ligado a la dinastía Comneno, están ideadas según un esquema iconográfico idéntico, en el que los rostros estilizados adquieren una expresión severa y ascética. El monarca porta las insignias del poder real y se vuelve imagen ceremonial institucionalizada del Señor en la tierra.

El ritual bizantino y los mosaicos de Santa Sofía

Santa Sofía de Constantinopla, en cuanto iglesia episcopal de la ciudad, *Megale Ekklesia* del patriarca ecuménico y, por si fuera poco, iglesia imperial, es escenario de un ceremonial especial que contempla, en las festividades principales del año litúrgico, la participación conjunta del patriarca y del emperador, como una inserción del ritual de la corte en un lugar de culto. El monarca, que porta las insignias del poder real y asume las cualidades y virtudes del Creador Supremo, se convierte en una imagen ceremonial institucionalizada del Señor en la tierra. Del *De caeremoniis Aulae Byzantinae,* escrito por el emperador macedonio Constantino VII Porfirogeneto (905-959, en el trono desde 912), aprendemos que, según el ceremonial de la corte, el soberano y todo su *entourage* acostumbraban seguir la liturgia desde un espacio reservado cerca de la tribuna sur de Santa Sofía, que algunos estudiosos identifican como el *metatorion*. Los mosaicos que aún hoy se pueden admirar sobre la pared oriental de la galería sur son un medio para lograr una primera interpretación del ritual bizantino. Pese a que cronológicamente son distantes, ambos, en la forma de tratar el tema de la *philanthropia,* adoptan un esquema iconográfico idéntico, quizá señal de la continuidad de las virtudes imperiales. El que está colocado a la izquierda del observador pertenece a la tardía decoración de la época macedonia. Cristo bendice sentado en

el trono, mientras que Constantino IX Monómaco (*ca.* 1000-1055) y la emperatriz Zoe (*ca.* 980-1050, emperatriz desde 1042) se dirigen hacia Él en el acto de ofrecer donaciones a la Gran Iglesia: Constantino adelanta hacia el Señor un *apokombion* (una bolsa que contiene cerca de tres kilos de monedas de oro); la emperatriz presenta un pergamino en el que probablemente se enlistan sus donaciones o los privilegios concedidos a la iglesia de Santa Sofía. En los rostros se pueden observar huellas de alteraciones en la configuración de los mosaicos, prueba de que imágenes anteriores fueron sustituidas por las actuales. En el caso del rostro de Constantino, seguramente sustitución de uno de los dos primeros maridos de la emperatriz, por *damnatio memoriae* o simple apropiación del espacio visual, es ejemplo del poder ideológico que podían tener las imágenes en esa época. Es muy discutida la razón por la que se decidió alterar los rostros de Zoe y de Cristo. La pareja imperial, según la usanza de la corte bizantina, viste *divitision* y *loros* dorados, ornados con perlas y piedras preciosas (vestidos especiales para la Pascua y el Pentecostés; *loro* alude a la mortaja que simboliza la muerte y resurrección de Cristo), así como las coronas, *kameláukion* y *modíolos,* son señal del lujo en el palacio imperial. La composición tiene un tenor solemne y la rigidez misma de las poses parece reflejarse en los retratos, más bien convencionales. Zoe, por ejemplo, que al momento de sus terceras nupcias contaba con 64 años, está representada como una fascinante joven sobre la que el tiempo no ha hecho mella alguna. Del rostro de Constantino no se transparentan sus cualidades individuales, sino un preciso ideal de fuerza y virilidad, un aspecto austero que se asemeja al de Cristo. La espiritualidad predomina definitivamente; las figuras se vuelven inmateriales; los rostros adquieren una expresión severa y ascética, sujetos a una profunda estilización lineal. A este respecto, es característico el trabajo en los pómulos mediante líneas curvas para resaltar la redondez de las formas. La gama de colores pierde los matices impresionistas típicos de la época preiconoclasta, pues se hace compacta y densa, similar a preciosas aleaciones esmaltadas. El siglo XII y el nuevo gusto decorativo vinculado a la dinastía Comneno se dan por iniciados con otra representación en mosaico (1118), también un ex voto. La Virgen tiene delante de sí al Niño, flanqueada por Juan II Comneno (1087-1143) y su esposa Irene, hija de Ladislao de Hungría. Marido y mujer presentan los mismos obsequios que sus predecesores y portan las insignias imperiales de aquel mosaico, lo que confirma que la liturgia de imagen de la corte imperial era rígida. En uno de los lados del pilar adyacente se agregó el retrato del hijo del emperador, Alejo, cuando Juan lo asoció al trono en 1122. Un estilo solemne y como de aislamiento rodea las figuras, inmóviles en sus gestos preestablecidos y sagradas en su colocación frontal. El elemento predominante es, de nueva cuenta, la línea sutil, abstracta, estilizada; pero en este conjunto de mosaicos logra con mayor efectividad neutralizar los volúmenes, al acentuar formas planas, frá-

Interpretación del ritual

Rigidez y solemnidad de las imágenes

giles y lineales especialmente en los rostros imperiales, logrados con pericia caligráfica; incluso el rubor de la cara se trató con finura. En los rostros de la Virgen y del Niño se intentó dar redondez a las formas, gracias a lo cual, a su vez, se les otorgó una dimensión más humana.

El mosaico con la Deesis

De extraordinaria calidad es el mosaico con la *Deesis*, sobre la pared occidental de la tribuna sur, no lejos de los mosaicos con los emperadores. Considerado a veces como un fruto maduro del progreso artístico de la época Comneno, según la comparación con los mosaicos del ábside de Cefalú (1148) y con el icono de la Virgen de Vladímir de la primera mitad del siglo XII, el conjunto ha de datarse hacia el tercer cuarto del siglo XIII, después de 1261. Hacia esa fecha sería comprensible un acto devocional de la nueva dinastía Paleólogo, como gesto de agradecimiento por haber podido arrebatar la ciudad a los latinos. El conjunto adquiere artísticamente un significado de apertura en el nuevo programa de la dinastía, en el que, por un lado, se retoman los modelos antiguos, como ocurre aquí con la representación de Cristo, o en el motivo de las peltas del fondo dorado, y, por el otro, con los grandes modelos clásicos de la época Comneno, retocados en el diseño y en el color, con lo que se obtienen resultados estilísticos y pictóricos muy refinados y del todo innovadores. La composición que representa la plegaria de intercesión que la Madre y San Juan Bautista dirigen a Cristo es tratada con profundidad y gran armonía: en los rostros aparece la fuerte espiritualidad tardobizantina, trabajados tan minuciosamente que se percibe el *pathos* contenido y muy humano de la Theotokos y del Prodromos, así como la misericordia de Cristo mientras bendice. Las sombras poseen una profunda transparencia; el paso de la luz a la sombra es casi inatrapable; teselas blancas y rosas de matices tenues se usan en las zonas con mayor luz. Los autores del mosaico decidieron enriquecer el color base de la vestimenta mediante unos tonos complementarios gracias a los cuales la gama de colores adquirió una insólita suavidad, una particular liviandad etérea. El fondo de oro contribuye, además, a colocar a las tres figuras fuera del tiempo y del espacio, envueltas en el esplendor de una luz celestial.

Véase también

Historia “Las cruzadas y el reino de Jerusalén”, p. 47.

Artes visuales “Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana”, p. 542; “El espacio sacro de la ortodoxia”, p. 565; “Los espacios del poder (eclesiástico y laico)”, p. 578; “Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa”, p. 611; “Bizancio y el Occidente (Teófano, Desiderio de Montecasino, Cluny, Venecia y Sicilia”, p. 677.

LA RUS: KIEV, NÓVGOROD, VLADÍMIR

FRANCESCA ZAGO

En 988 el príncipe Vladimiro I de Kiev se convierte al cristianismo y hace del rito griego ortodoxo la religión de Estado. A partir de ese momento toda la cultura de Bizancio ejerce sobre Rus una enorme influencia; la arquitectura, en particular, recibe los estilos y las tipologías propias de la tradición bizantina. A pesar de la disgregación feudal y la decadencia del principado de Kiev a final del siglo XII, la gran tradición cultural es custodiada por arquitectos y artistas de los nuevos principados de Nóvgorod y Vladímir-Suzdal, quienes reelaboran los elementos adquiridos en obras nuevas.

LA INFLUENCIA DE BIZANCIO SOBRE RUS

"No sabíamos si estábamos en el cielo o en la tierra. Ya que en la tierra no existe esplendor o belleza similar, somos incapaces de describirla. Sólo sabemos que Dios vive aquí entre los hombres." Ésta es la impresión que crean los esplendores del rito bizantino en Santa Sofía, transmitida por una delegación enviada a Constantinopla en 987 por el príncipe Vladimiro I Sviatoslávich de Kiev (*ca.* 956-1015, rey a partir de *ca.* 980) con la finalidad de examinar la fe griega. En virtud de los vínculos instituidos con la casa imperial bizantina, el príncipe ruso se convierte al cristianismo en 988 y hace de la fe griega ortodoxa la religión de Estado. A partir de este momento Bizancio ejercerá sobre Rus un vasto influjo religioso, cultural y político. Vladimiro I manda llamar a Kiev, "madre de todas las ciudades rusas", a artesanos constantinopolitanos, arquitectos y pintores que transmiten técnicas, tipologías, estilos y fórmulas decorativas propias de la tradición bizantina. En efecto, en 989 el príncipe contrata maestros griegos para construir y decorar la iglesia dedicada a la Virgen (se derrumbó en 1240), conocida como Iglesia de los Diezmos, porque en ella debía confluir 10% de los ingresos de los grandes duques. En 1037, durante el reinado de Yaroslav *el Sabio* (978-1054), hijo de Vladimiro, se erige la catedral de Santa Sofía, sede del obispo metropolitano de Rus, inspirada en un modelo bizantino de cruz griega inscrita con cúpulas. Hacia 1046, año de su primera consagración, Santa Sofía se decora con mosaicos en el presbiterio, los cuales invocan toda la obra de salvación de Cristo y ejemplifican lo mejor posible el espíritu de evangelización de Rus. Los frescos de la nave central, del transepto y de la galería son, a su vez, de

Santa Sofía de Kiev

evidente intento didascálico, con episodios evangélicos y otros vinculados a Yaroslav, como un retrato de la familia en la nave central. Allí

trabajaron expertos bizantinos codo a codo con trabajadores locales, que en el uso de arcaísmos fuertemente marcados aúnan los mosaicos de Kiev a los griegos de Hosios Loukás de inicios del siglo XI, mientras que sus frescos encuentran inspiración en los de Santa Sofía de Ohrid. Hacia 1061-1067, para la segunda consagración, maestros, en su mayoría rusos, pintaron frescos en las naves laterales. En los tiempos del príncipe Vladímir II Monómaco (1053-1125, rey a partir de 1113) se decoraron, por último, el baptisterio y la galería externa, a la vez que en las dos torres, unidas a las tribunas de los príncipes, escenas ceremoniales y lúdicas en el Hipódromo de Constantinopla se prestan hábilmente a la glorificación de la autoridad del gran duque ruso. Los mosaicos de la iglesia del Arcángel Miguel (*ca.* 1112), de los que sobreviven algunos fragmentos actualmente en la vecina Santa Sofía, son la última documentación de mosaicos en tierra rusa. La composición libre de la Eucaristía, obra de artesanos constantinopolitanos y locales, evoca los frescos monumentales del siglo XII con la marcada linealidad de los Apóstoles, al tiempo que conserva un recuerdo del ejemplo armonioso y proporcionado de Dafni de fines del siglo XI.

La tradición cultural heredada por los principados de Nóvgorod y Vladímir

Aunque las presiones externas llevan a la disgregación feudal y a la decadencia del principado de Kiev a finales del siglo XII, su gran tradición cultural es acogida por arquitectos y artistas de los nuevos principados de Nóvgorod y Vladímir-Suzdal. La pintura monumental de Nóvgorod de la primera mitad del siglo XII da cuenta de una gran variedad de corrientes estilísticas: desde los frescos de 1108 de la catedral de Santa Sofía, construida con el modelo de la homónima iglesia metropolitana de Kiev, que por su monumentalidad, austeridad y robustez evocan precisamente el estilo de la corte de dicha ciudad, hasta los frescos de 1125 de la catedral de la Natividad en el monasterio de San Antonio, testimonios de los vivos lazos culturales que la "ciudad nueva" estableció con Occidente y con el arte románico. En paralelo, una floreciente escuela pictórica local, que se impondrá a partir de la segunda mitad del siglo y especialmente en el XIII, una vez que se rompen los vínculos con Bizancio, está en activo con la *Deesis* de 1144 en Santa Sofía. En ella, los rostros de estilo típico de Nóvgorod se caracterizan por los lineamientos pesados y una enérgica manera pictórica, tal como en los frescos de 1167 de la iglesia de San Jorge en Staraya Ladoga, en los que las austeras tendencias de gusto bizantino conviven con un estilo "nacional" más realista y expresivo. Así pues, los artistas de Nóvgorod son hábiles en la reelaboración de todos los elementos adquiridos mediante fuentes externas (bizantinas, cristiano-orientales y románicas), como nos habría demostrado claramente

Bizancio y Nóvgorod

la hoy perdida decoración pictórica de la iglesia del Salvador en Neréditsa (1199), que en la severidad, monumentalidad y expresividad del Juicio Universal reflejaba la corriente más rigurosa del pensamiento cristiano en tierra rusa. El ciclo pictórico de la catedral palatina de San Demetrio, construida en 1194-1197 por orden de Vsévolod Yúrievich, el *Gran Nido* (1154-1212), gran duque de Vladímir-Suzdal, no sólo es testimonio de la colaboración artística entre rusos y griegos, sino que también esclarece en qué dirección los artesanos griegos reelaboraron la herencia bizantina. La pose natural y confiada de los Apóstoles del Juicio Universal, manifiestamente helenizantes; los fluidos pliegues de la ropa; los rostros profundamente expresivos y espirituales, casi como si se tratara de retratos, son todas características de esta reelaboración. Suavizando los cánones bizantinos, aquí los pintores tienden a un arte más terreno y libre, en el que en las formas tradicionales comienzan a imponerse poco a poco características declaradamente "nacionales"; también los rostros de los ángeles y los vestidos de las mujeres se hacen típicamente eslavos y pierden la exacerbada finura y elegancia griegas. Es precisamente hacia la cultura del principado de Vladímir-Suzdal, cuna de una sólida identidad popular, probada por la invasión tártara que desde 1223 azotó las inmensas tierras rusas (con la excepción de Nóvgorod), causa de la interrupción de los vínculos culturales con Bizancio y los Balcanes, que los príncipes de Mosca dirigen la mirada, en los siglos XIV y XV, a los grandiosos monumentos del siglo XII, nacidos en una época de independencia y fuerza bajo la autoridad de los príncipes de Vladímir.

Un arte menos abstracto y más nacional

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana", p. 542; "El espacio sacro de la ortodoxia", p. 565; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578.

ALEMANIA: HILDESHEIM, COLONIA Y ESPIRA

LUIGI CARLO SCHIAVI

El gran apogeo artístico en Alemania entre los siglos X y XI, denominado "arte otoniano", tiene mucho que ver con los encargos que hacían clientes de alto rango: obispos estrechamente vinculados a la corte imperial, como Bruno de Colonia, Bernardo de Hildesheim y Meinwerk de Paderborn. En Hildesheim el mejor ejemplo es la iglesia de San Miguel, caracterizada por una estructura en dos polos, con transeptos opuestos y un gran coro-ábside occidental provisto de una cripta-oratorio. En Colonia hay que mencionar

San Pantaleón, mandada construir por Bruno y luego modificada en los años posteriores al 1000, cuando se cambió el primer Westwerk *por una nueva y más imponente estructura occidental, y Santa María del Capitolio, con un coro triconque y deambulatorio, iglesia que a mediados del siglo* XI *representa, junto con la catedral de Espira, comenzada por orden de Conrado II y modificada hacia finales del siglo con la introducción de bóvedas, la obra arquitectónica más actualizada y de mayor experimentación dentro del románico europeo.*

Hildesheim

Bernardo (*ca.* 960-1022) gobierna desde la cátedra de Hildesheim entre 993 y 1022. Capellán de la emperatriz Teófano (*ca.* 955-991, en el trono de 973 a 983) y preceptor de Otón III (980-1002, emperador a partir de 983), también es promotor de la fundación de la primera abadía benedictina de la diócesis, San Miguel, cuya construcción se inicia en 1010. La consagración del edificio, en el curso de los siglos sometido a profundos cambios y finalmente a una restauración estilística tras los bombardeos de 1945, ocurre en 1033. La planta de la iglesia está basada en la simetría entre dos transeptos sobresalientes idénticos, a este y oeste de un cuerpo longitudinal de tres naves caracterizado por una alternancia entre dos columnas y un pilar cuadrado. El transepto este concluye en tres ábsides, el mayor precedido por un pequeño intercolumnio. Es muy creativa la solución del espacio occidental, donde un profundo ábside aloja un coro sobreelevado, en el que estaban colocados los dos altares más importantes del monasterio: el del Salvador, hacia el crucero con el transepto, y el de San Miguel, al fondo. Por debajo corre una cripta en forma de oratorio de tres naves, colocada casi al mismo nivel que el pavimento de la iglesia. Provista de un altar a la Virgen y rodeada por un deambulatorio, la cripta de inmediato se concibe como lugar de sepultura para Bernardo. Hay que señalar el uso en la liturgia de los brazos de los dos transeptos opuestos: la cabecera de ambos se estructura en dos galerías altas, por encima de dos intercolumnios en la planta baja y de bóveda nervada.

El sepulcro de Bernardo

En estas galerías, a las que se accede desde las torres cilíndricas con escalera interna, construidas a los lados del transepto, reposaban diversos altares secundarios. Por fuera, las formas y dimensiones idénticas, a este y oeste, de las torres que sobresalen por encima de los huecos cuadrados del crucero, de los transeptos y de las torretas cilíndricas con escalera interna explicitan de manera inequívoca los dos polos de la planta. La iglesia debería analizarse, idealmente, junto con dos extraordinarias obras de arte que encargó Bernardo para ella, pero luego fueron transferidas, en épocas diversas, a la catedral: la puerta de bronce, que aún hoy funciona en el portal occidental, conformada por recuadros en altorrelieve con historias de ambos Testamentos,

distribuidas sobre los dos batientes en relación "tipológica" entre ellas, y la columna de bronce —uno de los mayores emblemas de la *renovatio* otoniana—, con el ciclo de la vida de Cristo, representada en relieve con disposición en espiral alrededor del fuste, según el modelo de las antiguas columnas triunfales romanas de Marco Aurelio y Trajano, que Bernardo conocía bien porque había residido en Roma, en la corte de Otón III, en 1001. Prácticamente nada se sabe de la restauración del sector occidental de la catedral carolingia (851-874). Los datos arqueológicos evidenciaron la presencia de un contracoro de cabecera rectilínea con cripta-oratorio, anterior a la época de Bernardo. En 1035 el sucesor de éste, Gotardo, erige un *Westbau* complemente nuevo, provisto de contraábside y de una gran exedra externa, que rodeaba la puerta de bronce allí colocada, originalmente hecha para la abadía de San Miguel.

Colonia

En Colonia, gran centro político y núcleo del poder de la dinastía sajona, el progreso de las artes se vincula *in primis* al arzobispo Bruno (925-965), hermano de Otón I (912-973, emperador a partir de 962). Es obra suya la ampliación de la catedral: el edificio, reconstruido por completo en la segunda mitad del siglo IX, de tres naves con transeptos y coros opuestos con ábside, es ampliado con otras dos naves laterales, divididas por una alternancia de dos columnas y un pilar. El nombre de Bruno queda indisolublemente ligado, sin embargo, a otro edificio: la iglesia de San Pantaleón, que manda construir para provecho de una comunidad benedictina. El edificio inicialmente pretendía recuperar, además del motivo decorativo de arcadas ciegas, un esquema planímetro paleocristiano en cruz (San Simpliciano de Milán), con laterales absidiales anexas y coro con ábside sobre una cripta en galería, según el modelo de la planta de San Galo. Coro y nave (las naves laterales son un añadido del siglo XII) debieron completarse hacia 990. Es, por su parte, problemática la datación del *avant-corps*, que gracias a excavaciones arqueológicas se descubrió que es en realidad una sustitución de uno más pequeño, con un hueco en la planta baja dividido en tres naves mediante pilares, tal como es el *Westwerk* de Corvey —de donde provenían los monjes a quienes Bruno encargó la administración de la iglesia—, y torres laterales con escalera. Si éste es el *avant-corps* que mandó hacer Bruno, es entonces posible que no haya sido completado, visto que pocos años después, tras la inhumación de la emperatriz Teófano en San Pantaleón, la nave de la iglesia se alargó y se erigió un nuevo y más imponente *Westbau*, caracterizado por un espacio central casi cuadrado, esta vez sin tribuna superior y sobre el que se abren, a los lados norte, sur y oeste, unas tribunas. El *avant-corps* originalmente estaba separado de la nave por un muro con arcadas, luego eliminado en las restauraciones modernas, con

La iglesia de San Pantaleón

lo que perdió mucha autonomía respecto del edificio central. Parece que también en ese caso el modelo de inspiración fue Corvey, pero sin la *crypta* en la planta baja.

Aquí sólo es posible hacer una rápida mención de la extraordinaria riqueza de la arquitectura románica de Colonia, abundante en edificios otonianos que pasaron por amplias modificaciones en el siglo XII: Santa Cecilia; San Andrés, otra obra de Bruno; los Santos Apóstoles (de la época del obispo Primo, 1021-1036), con transepto occidental y coro cuadrado con cripta-oratorio, luego provista al este, a finales del siglo XII, de un monumental coro triconque; San Gereón, construida en el siglo XI sobre una planta elíptica de un *martyrium* del siglo IV, y San Jorge, fundada por Anón II (*ca.* 1010-1075) a mediados del siglo XI y un siglo más tarde reconstruida por completo.

La iglesia de Santa María del Capitolio

Pero el edificio más famoso es la iglesia de Santa María del Capitolio, por la invención de la cabecera oriental estructurada en triconque, con deambulatorios en continuidad con las naves laterales. La consagración del altar de la Santa Cruz, en 1049, ocurre en medio de una visita a Colonia que hacían Enrique III (1017-1056, emperador desde 1046) y León IX (1002-1054, papa desde 1049). Una consagración posterior, en presencia del arzobispo Anón, en 1065, puede significar un estado ya muy avanzado en la construcción. La iglesia es modificada en el curso del siglo XII, con la introducción de bóvedas nervadas (sólo las de los deambulatorios son de la fase I) y con una remodelación, luego perdida durante las restauraciones estilísticas del siglo pasado, de las cáscaras absidiales. La inédita solución en la parte oriente (con deambulatorios abovedados), la gran cripta bajo el presbiterio, el abandono del esquema de dos polos carolingio-otoniano y la decoración con bandas lombardas hacen de Santa María del Capitolio uno de los edificios más relevantes de la arquitectura románica renana, junto con la catedral de Espira.

Espira

La reconstrucción de la catedral de Espira es la segunda incursión en arquitectura de Conrado II (*ca.* 990-1039, emperador desde 1027), tras la construcción, también en el Palatinado, cuna de su estirpe, de la abadía de Limburg an der Hardt. Con una planta similar, pero mucho más monumental, la catedral de Espira se inicia hacia 1030 (consagración en 1060). Un largo cuerpo de tres naves, dividido por pilares, termina en un transepto en el que el intercolumnio del crucero forma un cuadrado, luego reproducido en los brazos y en el coro de conclusión rectilínea (sustituido alrededor del año 1100 por un ábside). Como en Limburgo, en el crucero se construye una estructura nueva, destinada a tener mucho éxito en la arquitectura románica: el cimborrio octogonal con cúpula. Otras características hacen de Espira una perfecta síntesis entre concepciones arquitectónicas de tradición otoniana

y gustos por la innovación: la estructura de la fachada, dominada por un cimborrio octogonal que sirve de balanza para la parte oriental, flanqueada por torres gemelas cuadradas, donde es notoria la reducción volumétrica del *avant-corps* en relación con el edificio; la vasta cripta oriental, fechable hacia los años de Enrique III, extendida no sólo en correspondencia con el coro, son también bajo todo el transepto, y la original composición de las paredes de la inmensa nave mayor, de mucha plasticidad por las grandes arcadas ciegas apoyadas en semicolumnas adosadas a los pilares. Aquí encontramos un primer experimento de pilar compuesto en la zona germánica y, al mismo tiempo, de distribución del espacio longitudinal mediante intercolumnios, luego transformado, al final de la segunda fase de trabajos (1080-*ca.* 1106), con la construcción de bóvedas de crucería según un ritmo alternado.

Variaciones del modelo otoniano

Véase también

Historia “Ciudades y principados de Alemania”, p. 73.
Artes visuales “Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sagrados de la Europa cristiana”, p. 542; “Los espacios del poder (eclesiástico y laico)”, p. 578.
Música “Troveros y *Minnesänger*”, p. 740.

INGLATERRA

Luigi Carlo Schiavi

Inicialmente reacia a la experimentación arquitectónica de otras regiones europeas, Inglaterra se caracteriza por un renovado impulso a técnicas constructivas nuevas inmediatamente después de la batalla de Hastings y de la conquista normanda. En las nuevas edificaciones monásticas y episcopales, que se hacen todas casi una tras otra, es posible identificar algunas características comunes, como las proporciones monumentales, el uso de pilares fasciculados —de estructura compleja—, las bóvedas de crucería con ojivas y, por último, el particular resalto de las cabeceras del edificio a través de grandes volúmenes verticales.

La influencia normanda y la nueva experimentación arquitectónica

Entre el final del siglo x y la primera mitad del xi Inglaterra se mantiene en esencia reacia a la experimentación arquitectónica de otras regiones europeas.

A pesar de la reforma de algunos monasterios, como Bury St. Edmunds (1015), no se registra un marcado fervor constructivo ni es posible documentar la fundación de edificios de particular monumentalidad. Señales de cambio se vislumbran con la reconstrucción, por voluntad de Eduardo *el Confesor* (*ca.* 1005-1066), de la abadía de Westminster (a partir de 1043, consagrada en 1065), sede de la coronación real. En 1050 Herman (?-1078), obispo de Ramsbury, escribe al papa que en todas partes de Inglaterra se veía cotidianamente una iglesia en construcción. Es, sin embargo, tras la batalla de Hastings (1066) y la conquista normanda cuando nuevas edificaciones monásticas y episcopales se hacen todas casi una tras otra: en Ely, Canterbury, Lincoln, St. Albans, Norwich, Winchester, Durham, etc. Con los nuevos dominadores arriban a la isla también tipos arquitectónicos y técnicas constructivas experimentadas en Normandía, con clara influencia de la región del Mosa y de Borgoña. No es difícil identificar características comunes en estas estructuras, distribuidas en una línea temporal muy corta correspondiente al último cuarto del siglo. Las proporciones son monumentales y se da una predilección por plantas de tres naves estrechas pero de clamorosa longitud: un coro tripartito muy largo continúa las naves al este de un transepto bajo sobresaliente. En alzado, la nave es de tres niveles (arcadas longitudinales, matroneos y claristorio); según el modelo normando de Nuestra Señora de Jumièges y de San Esteban de Caen, el sistema de soportes es alternado y los pilares fasciculados son de una estructura de gran complejidad, con la multiplicación de columnas adosadas. El claristorio tiene galerías en el espesor del muro, a las que corresponden ventanas, otro elemento usado por vez primera en Normandía ya hacia mediados del siglo XI en los transeptos de Bernay y Jumièges. Por fuera se dio mucha atención al realce de los nudos y de las cabeceras del edificio (cruceros con transeptos, brazos de transepto, *chevet*, fachada) con grandes volúmenes verticales: es famosa la torre de crucero de la catedral de Norwich (empezada por voluntad del obispo Herbert Losing en 1096), donde se empleó un coro poco usual en Inglaterra, con deambulatorio y capillas radiales.

Tipos y técnicas normandos

Nuevos tipos de construcción: de la arquitectura monástica cisterciense a las nuevas formas del gótico francés

Entre los siglos XI y XII se hace popular una gran novedad técnica para cubrir vanos de grandes dimensiones: la bóveda de crucería ojival. Es muy temprano el ejemplo de la catedral de Durham, comenzada en 1093, con Guillermo de Saint Carilef, y concluida entre 1128 y 1133. La planta es de tres naves (en origen la central tenía techo de madera sobre arcos transversos) que prosiguen por cuatro intercolumnios a lo largo del coro tripartito, al este de un transepto que sobresale mucho, dividido en dos naves. La alternancia

La nueva bóveda

de los soportes está remarcada por una inédita decoración de bandas y rombos en los pilares débiles, cilíndricos. Dos torres conforman la fachada; una, de planta cuadrada, sobresale por encima del vano del crucero, mientras que otras dos debían balancear al este, por encima de los ábsides laterales. La experimentación con las bóvedas ojivales también llega a otras iglesias de la isla (Gloucester) y, exactamente al mismo tiempo, a edificios del norte de Francia (Lessay); pero es oportuno anotar que, ante una técnica constructiva de vanguardia, no faltan prestigiosas construcciones de techo en madera (como en Caen y Cerisy-la-Fôret). Tal es el caso de Ely, que mandó edificar el abad Simeón en 1080, luego transformada en catedral en 1091 y consagrada en 1106, aunque los trabajos no estaban concluidos, o del primitivo coro de la catedral de Canterbury (entre 1096 y 1130).

Muy pronto llega a Inglaterra el monacato cisterciense, con sus tipos de asentamiento y de arquitectura monástica. Ya en 1128, por voluntad del obispo de Winchester Giffard, se funda la abadía de Waverley. Se fecha hacia 1132 la fundación de Rievaulx, en línea con Clairvaux. En 1135 ya hay un primer establecimiento en Yorkshire de Fountains, del que nos quedaron unas espléndidas ruinas: la iglesia era una original aplicación de la planta que se usó en Clairvaux, con arcos longitudinales de punta aguda, una bóveda de cañón dividida por los arcos (como la abadía de Fontenay, 1139-1147) y concluida en siete ábsides de cabecera rectilínea, en progresión escalar.

El modelo bernardino

En 1174 la reedificación del coro de Canterbury, después de un incendio destructivo, y la del coro de Winchester, por el mismo motivo, en 1186, testimonian una temprana asimilación de las nuevas formas del gótico de la Île-de-France, en el uso de arcos y bóvedas de arco apuntado, pero también con los detalles decorativos en los capiteles, puntualmente inspirados en ejemplos franceses.

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana", p. 542; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578.

LA SICILIA NORMANDA: CEFALÚ, PALERMO Y MONREALE

Manuela De Giorgi

La coronación de Roger II en 1130 representa el acto constitutivo de la nueva dinastía normanda en Sicilia. Se inicia una política cultural

caracterizada por una intensa labor de construcción, solicitada por entes públicos y privados. La catedral de Cefalú es uno de los primeros edificios que el monarca manda hacer; contemporáneamente, en Palermo se lleva a cabo la edificación de la Capilla Palatina dentro del Palacio Real. Entre las iniciativas privadas de mayor altura están la iglesia de la Martorana, edificada con el patrocinio del almirante Jorge de Antioquía, y la iglesia de San Cataldo, por voluntad del almirante Maione de Bari. A finales del siglo XII se ponen en marcha otras dos obras: la catedral de Palermo, que comenzó el obispo Gualterio Offamilio, y el complejo episcopal de Monreale, gran empresa de Guillermo II. También la arquitectura civil recibe un poderoso impulso de los monarcas normandos, en especial para la construcción de residencias de verano y lugares de descanso, como la Favara y la Zisa.

La catedral de Cefalú

La conquista de Bari, sede del catapano bizantino de Italia, sella en 1071 el advenimiento definitivo de los normandos al sur de la península, conclusión —al menos en el ámbito político— de la hegemonía del Imperio de Oriente en suelo itálico. Hacia los años ochenta del siglo XI culmina también la conquista de Sicilia, y la coronación de Roger II (1095-1154) en 1130 reúne *de facto*, en su persona, a todo el sur de Italia.

Estos hechos se presentan como el acto constitutivo de la nueva dinastía normanda en Sicilia y representan, al mismo tiempo, el inicio de una política cultural propiamente dinástica.

En este panorama es posible la edificación de la catedral de Cefalú, encargada directamente por el soberano para hacerla su mausoleo. Fundada el día de Pentecostés de 1131 y dedicada al Salvador y a los santos Pedro y Pablo, la iglesia forma parte de un plan de reestructuración urbana y eclesiástica mucho más amplio. La institución de la catedral implica la elevación de Cefalú al rango de diócesis: ya en 1132 el rey Roger la provee directamente de tierras y bienes.

Aunque monumental, el edificio se concluye en parte ya incluso en la época de Roger, como nos indica la donación, en 1145, de dos sarcófagos en pórfido para colocarse en el transepto, y la fecha 1148 que ofrece la decoración en mosaico del ábside. La estructura sigue el esquema de las basílicas de cruz latina, con tres ábsides y tres naves, separadas por ocho grandes columnas de granito sobre pedestales de mármol, todos elementos tomados de ruinas romanas. En la obra de Cefalú existen con claridad dos fases de construcción, con probabilidad divididas por la muerte de Roger II en 1154 y reconocibles en algunas incongruencias y falta de homogeneidad, sobre todo en las partes altas. El profundo presbiterio es original del proyecto inicial,

mientras que el techo en madera se perdió casi por completo, pues sólo quedan unos cuantos fragmentos de trabes pintadas con caracteres islámicos provenientes de la nave. El exterior se muestra especialmente austero y, al mismo tiempo, bien distribuido. La fachada —incompleta— tiene dos grandes torres que delimitan la amplitud del lado occidental, según una práctica común en la arquitectura europea del siglo XII, pero de absoluta novedad en Sicilia. El paramento de mampostería está distribuido por una división de lesenas altas en piedra cortada, coronada con arcos sobre ménsulas y una sobria presencia de elementos figurados.

Novedad en la fachada

Son de interés las esculturas. Mientras que los capiteles de la iglesia están en buena medida vinculados al lenguaje plástico de Bari, los canteros que trabajan en el antiguo claustro manifiestan un clasicismo más marcado.

Los mosaicos de Cefalú, obra de expertos bizantinos, decoran únicamente el coro (ábside mayor, plementos del crucero y paredes inferiores) y son el resultado de un perfecto equilibrio entre las prácticas de decoración bizantinas y los intentos de autocelebración que subyacen en el programa del rey Roger II. Se desarrollan en un doble nivel de lectura: vertical, en la estudiada correspondencia de las figuras que se despliegan en niveles uno sobre otro, y horizontal, pues de un lado se reconoce la jerarquía de las imágenes propia de Bizancio, mientras que del otro el ojo del feligrés capta la larga inscripción sobre un fondo plateado, en la base de la gran ventana central, que transmite, como ya se dijo, la fecha 1148. El programa va desde la cáscara absidial, donde se halla el Pantocrátor, representado con un Evangelio bilingüe, en griego y latín. En la superficie del cilindro se hallan, en tres niveles, la Theotokos orante entre cuatro arcángeles y los Apóstoles por grupos de tres, a los lados de la ventana central. En la bóveda de crucería encuentran lugar ángeles de medio cuerpo en adoración, con querubines y serafines. Las paredes del presbiterio, organizadas también en cuatro niveles, alojan a los profetas del Antiguo Testamento, santos guerreros y diáconos, y finalmente obispos (latinos al norte y griegos al sur).

Los mosaicos: decoración bizantina y la finalidad de autocelebrarse

Estilísticamente, los mosaicos de Cefalú obedecen a un esquema casi anquilosado en el uso de únicamente las figuras —con la majestuosidad clásica, pero de fisonomía severa— como unidad compositiva que se repite con un ritmo claro, estudiado y despejado.

La fecha está con seguridad fijada hacia el segundo cuarto del siglo XII, si bien el proyecto decorativo no surge al mismo tiempo que la obra arquitectónica, como atestigua, en el exterior, el taponamiento de las ventanas circulares del ábside mayor. Quizá esto fue una decisión posterior a que se coloraran en los dos brazos del transepto los dos sarcófagos de pórfido en los que Roger II quería conservar sus restos y la memoria de sus hazañas.

La Capilla Palatina en Palermo

Al mismo tiempo que se construye la catedral de Cefalú, en torno a 1130, en Palermo se inicia la construcción de una segunda obra por encargo del rey: la Capilla Palatina. Ubicada en el Palacio Real, la capilla resulta, desde la iconografía, una feliz fusión de un *aula* latina dividida en tres y un cuerpo de cruz griega en correspondencia con un presbiterio ligeramente sobreelevado. Está cubierta por una cúpula semiesférica sobre nichos angulares y un tambor alto, mientras que el coro termina con dos ábsides laterales poco profundos y uno central, más amplio, precedido por un *bema*. El espacio de las naves se organiza en cuatro vanos separados por breves hileras de columnas, sobre las que hay arcos ligeramente agudos y muy prolongados. En el lado occidental se eleva un majestuoso trono real, en taracea marmórea cosmatesca, en armonía con el pavimento.

La planta

La capilla no puede considerarse terminada hasta que no se concluye el suelo de mosaicos que cubre toda la superficie del edificio. La inscripción con mosaicos en griego colocada en la base de la cúpula del coro ofrece el nombre de Roger II y el año de 1143. Con certeza se puede suponer que, para esa fecha, la decoración estaba ya completa. Un *unicum,* sobre todo por el óptimo estado de conservación, es el techo en madera con mocárabes y pinturas de inspiración profana, donde se reconoce la fuerte presencia islámica en la cultura artística de la Sicilia del siglo XII.

Es de la primera fase también el programa del presbiterio. Sobresale en el espacio sagrado la figura de Cristo Pantocrátor, rodeado por cuatro arcángeles y otros ángeles en la cúpula, a los que sigue una serie de profetas en el tambor, Apóstoles y evangelistas, mártires y finalmente obispos, sobre todo latinos. La mayor novedad del programa de la capilla radica en el ciclo cristológico, modelado como en Bizancio, pero con una estudiada y extremadamente flexible distribución de las escenas. También la decoración de los absidiolos laterales entra en la primera fase de trabajos, con los bustos de los santos Pedro y Pablo: el primero al norte, por completo restaurado; el segundo en el sur, con su atuendo original. A ambos corresponden, en las naves laterales, ciclos hagiográficos. La decoración se completa bajo Guillermo I (1120-1166, rey a partir de 1154), con la disposición de un programa bíblico a lo largo de las paredes de la nave central (Génesis, Creación y hasta llegar a las historias de Jacob), según una tradición del todo occidental de las grandes basílicas romanas de la época de Constantino (desde San Pedro hasta San Pablo Extramuros).

El ciclo cristológico

La iglesia de la Martorana y San Cataldo

En la quinta década del siglo xii la intensa labor de construcción por comisión real se cruza con otros proyectos privados. Entre los de mayor altura, está ciertamente la iglesia de la Martorana, edificada con el patrocinio del almirante Jorge de Antioquía. Una inscripción conserva la memoria de la construcción y de la decoración del edificio, dedicada a la Virgen y con la representación del almirante en *proskynesis,* colocado inmediatamente antes del acceso al *naos,* al que hace de *pendant* el recuadro que muestra a Roger II coronado de manos de Cristo. La iglesia del Almirante tiene un esquema de cruz inscrita en un cuadrado, con tres ábsides y con un amplio espacio adosado a la entrada original (totalmente perdida durante las reestructuraciones de la época barroca, que también destruyeron el ábside mayor). El sistema de coberturas se estructura en torno a una cúpula central con tambor externo, donde se alternan amplias arcadas en correspondencia con los brazos de la cruz y bóvedas de cañón en los demás espacios.

Esta distribución espacial refleja la predilección personal del cliente, como sucede, por ejemplo, en la iglesia de San Cataldo, contigua a la Martorana, encargada por el almirante Maione de Bari. Se trata de un paralelepípedo con profundas arcadas ciegas que encuadran las ventanas, cubierto por tres cúpulas semiesféricas.

El proyecto decorativo de la iglesia del Almirante, obra de artistas bizantinos, expresa una profunda fidelidad al modelo de la Capilla Palatina. Las similitudes son en especial evidentes en la disposición de los mosaicos del tambor. Por el contrario, es diferente la organización del ciclo cristológico, que en la Martorana se dispone con mayor coherencia de lectura y con un fuerte énfasis en la importancia de la Virgen en la Encarnación, así como en la colocación de los bustos de los padres de María en los absidiolos laterales. Desde un punto de vista estrictamente formal, aunque los mosaicos de la Martorana son contemporáneos a los de la Capilla Palatina, los primeros se distancian de éstos en la inmediatez de las escenas, libres de los lazos impuestos por un abarrotamiento de personajes, aquí mayormente concentrados en uno solo.

La catedral de Palermo y el complejo episcopal de Monreale

Al final del siglo xii se construyen las últimas dos grandes obras de la Sicilia normanda: la nueva catedral metropolitana, por voluntad de Gualterio Offamilio, obispo inglés de Palermo de 1169 a 1190, y el complejo episcopal de Monreale, la gran empresa de Guillermo II (1153-1189). Si bien la obra de Offamilio hoy sólo puede reconstruirse teóricamente, después de las profundas

transformaciones que sufrió en el siglo XVIII, Monreale conserva intacta su identidad estructural y decorativa. El complejo está constituido por el palacio real, el episcopado, la iglesia de Santa María Nueva y el monasterio benedictino (con un claustro soberbio). La construcción es tan majestuosa como veloz: entre 1174 y 1186, año en que Bonanno Pisano (siglo XII) estampa su firma en la puerta de bronce del edificio, la iglesia se completa. La planta propone una evolución del modelo clásico de las catedrales normandas, con el cuerpo en tres naves, más desarrollado y con un amplio transepto, ligeramente sobresaliente, y un sagrario de triple ábside, también en tres secciones y particularmente profundo. En el cuadrado central del coro, delimitado por grandes arcos ligeramente agudos, se reconoce el foco de toda la obra: las coberturas, originalmente en madera, planas en las naves laterales y con trabes en la central, pintadas como las de la Capilla Palatina, se perdieron en gran parte durante el siglo XIX. La fachada moderna, aunque obra del siglo XVIII, sigue el ritmo de la medieval original: un breve atrio de tres luces, poco sobresaliente respecto de la línea de la fachada, permanece elegantemente engastado entre las dos torres macizas, según el modelo de la catedral de Cefalú. Es muy interesante, por último, la distribución de las paredes externas, caracterizadas, en especial en la zona del ábside, por un elegante entramado de arcos apuntados con motivos geométricos, florales y animales, dibujados con toba volcánica negra sobre piedra caliza clara.

Monreale, la joya de Guillermo II

El programa decorativo, pese a que se perdieron las *Historias de la Virgen* del pórtico original, se conserva íntegro en mayor medida. La primera fase se concluye con la muerte del monarca, tal como atestiguan los dos paneles votivos colocados sobre pilastras en el ingreso del vano central del santuario: en el primero está representado Guillermo II ofreciendo una maqueta de la iglesia a la Virgen; en el otro, el monarca recibe la corona de manos de Cristo. El gran cascarón del ábside aloja un majestuoso Pantocrátor, mientras que en el cilindro hay una Virgen entronizada entre arcángeles y Apóstoles, así como santos Padres, identificados mediante inscripciones griegas y latinas. Los santos Pedro y Pablo destacan, respectivamente, en los ábsides sur y norte, rodeados de escenas de su vida. En el coro y a lo largo de las naves laterales se desarrolla un largo ciclo cristológico, en el que se destacan episodios de la vida pública de Cristo; por su parte, la nave central aloja un ciclo bíblico, de hecho organizado como el de Guillermo II, de no ser por un mayor espacio concedido a cada escena, como resultado de una mayor amplitud en las superficies. Aunque contiguos a la construcción de Palermo, a veces también desde un punto de vista iconográfico, los mosaicos de Monreale son diferentes en estilo: los artesanos bizantinos, probablemente con ayuda de maestros sicilianos, se mostraron extremadamente actualizados, conocedores de los gustos del final de la dinastía Comneno y capaces de conciliar una consolidada tradición iconográfica con

Los mosaicos: contaminaciones entre Bizancio y Sicilia

un estilo nuevo e innovador, sin olvidar, por supuesto, una concepción arquitectónica del todo occidental.

Entre las estructuras que originalmente constituían todo el complejo, merece especial atención el extraordinario claustro. Éste permite seguir con una analítica minucia el progreso de la plástica de época normanda, espejo de la convivencia en una misma edificación de maestros diversos —al menos dos grandes talleres, más bien compuestos—, quienes gustan de formas y ritmos narrativos de sabor arcaizante.

La arquitectura civil: Favara, Zisa y la Cuba

También la arquitectura civil experimenta un respetable desarrollo en el periodo normando. Se trata, en parte, de obras de utilidad pública y para hacer de residencia. Según las fuentes, pertenece, por ejemplo, a la época de Roger II la llamada Favara, un gran edificio que nos ha llegado casi por completo en su versión original, con un gran jardín central que suscitó la maravilla de los cronistas medievales. Del mismo grupo, pero por poco tiempo posterior, es la Zisa, residencia de verano de Guillermo II: un edificio paralelepípedo de dos pisos, con una gran sala con fuente para fiestas en la planta baja y los apartamentos en el primer piso. Aún en la segunda mitad del siglo XII se construye la Cuba, a poca distancia del Palacio Real. En algunos de estos edificios se conservan pocos restos de decoración en mosaico de tema profano. Es el caso de la llamada Estancia de Roger, en el palacio palermitano. Sobre un fondo exuberante en oro, se recortan series de parejas de animales y figuras fantásticas (pavos reales, uno frente al otro a los lados de una exótica palmera; leones barbados; centauros, etc.), escenas de caza acompañadas de una muy rica decoración floreada y, en la bóveda, una intrincada trama de cintas que simula volutas vegetales habitadas por diversas criaturas.

Véase también
Artes visuales “Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana”, p. 542; “Los espacios del poder (eclesiástico y laico)”, p. 578.

SAN MARCOS DE VENECIA

Francesca Zago

Cuando adquiere los restos de san Marcos, Venecia obtiene el prestigio de un lugar apostólico y confirma su propio poderío y autonomía eclesiástica.

La basílica de la ciudad, dirigida por un dogo al que se le reconocen los mismos títulos que a los gobernantes bizantinos, es la celebración del poder político, económico y militar de los venecianos. Maestros locales, mosaiquistas bizantinos y escultores occidentales se alternan en las obras de construcción por más de un siglo, donde se creó una nueva forma de expresividad, síntesis de diferentes elementos, capaz de modificar la cultura de representación visual de los centros del Mediterráneo oriental y la pintura del centro de Italia hacia la segunda mitad del siglo XIII.

La basílica de San Marcos: nuevo centro del poder político y eclesiástico veneciano

En el año 810 Agnello Particiaco (?-827) traslada la sede ducal de Methamaucum (Malamocco) a Rivoalto (Rioalto), es decir, a la zona que comprende el moderno Palacio Ducal, el que, con la posterior edificación de la primera basílica dedicada a san Marcos, se volverá concreta y simbólicamente el nuevo centro del poder político y eclesiástico de Venecia. La basílica que podemos admirar hoy la construyó Domenico Contarini (?-1070) en 1063 para sustituir un primer edificio erigido en 829 como capilla ducal y como *martyrium* para custodiar las reliquias del apóstol Marcos trasladadas allí desde Alejandría. Restaurada más tarde, por voluntad del dogo Pedro I Orseolo (*ca.* 928-987), entre 976 y 978, tras un incendio en 976, la nueva basílica se consagra en 1094, bajo el gobierno de Vitale Faliero (dux de 1086 a 1096), época en que se traslada el cuerpo del santo a la cripta. Cuando adquiere los restos del evangelista, la ciudad obtiene el prestigio de lugar apostólico, con lo que confirma su propio poderío marítimo y asume una más consciente autonomía eclesiástica, en contra de las pretensiones del poderoso patriarcado de Aquilea, que reclamaba un derecho por antigüedad en el culto a san Marcos y la supremacía sobre las instituciones eclesiásticas venecianas. La nueva basílica ducal, en cuanto celebración orgullosa del poder político, económico y militar de los venecianos, dirigida por un dogo al que se le reconocen en el curso de los siglos XI y XII los mismos títulos que a los gobernantes bizantinos, abreva de las fuentes de la tradición imperial de Constantinopla, tomando como modelo la iglesia de la época justinianea de los Santos Apóstoles *(Apostoleion),* relicario apostólico y lugar de sepultura imperial. La planta es cruciforme con tres ábsides al este, de los que el mayor es el central; cripta, transepto y *naos* de tres naves con cinco cúpulas, tres de las cuales están colocadas sobre el eje central y una sobre cada brazo del transepto. La entrada oeste posee un nártex, que en el curso de los siglos XII y XIII se completa con un brazo sur y uno norte. La particular planta, alejada de la versión bizantina quincunce y con

Una mirada a Constantinopla

un eje longitudinal más grande que impone la jerarquización de los espacios típica de las basílicas de cruz latina, no se adapta bien a los esquemas figurativos bizantinos medievales. También la dedicatoria de la basílica al Evangelista y la peculiaridad de ser capilla ducal son algunos de los aspectos que llevaron a la creación de un rico y complejo programa decorativo no fácilmente concebible bajo un único tema. De la primera decoración en mosaico, atribuida al final del siglo XI (aunque algunos estudiosos la han atrasado hasta la primera mitad del siglo XII por algunas afinidades estilísticas con los mosaicos del norte del Adriático, como San Justo en Trieste y la basílica de Rávena), realizada o al menos guiada por maestros bizantinos probablemente activos en Torcello en la primera mitad del siglo, sobreviven sólo pocos pedazos. Se han reconocido por unanimidad las figuras de los santos patronos Nicolás, Pedro, Marco y Hermágoras en el medio círculo del ábside (de rígida inspiración bizantina, similar a la iglesia monástica de Hosios Loukás en Fócida), en la exedra del portal mayor (la Virgen, ocho Apóstoles y cuatro Evangelistas) y en los dos fragmentos de un *Descendimiento de la cruz* colocados de origen en el pilar suroeste del presbiterio. Se numeran tres mosaiquistas griegos que, ayudados por un gran número de ayudantes locales, revistieron todas las partes altas del edificio a partir de la segunda mitad del siglo XII con un nuevo y grandioso aparato iconográfico enfocado en el tema de la Salvación: el Maestro Emanuel, responsable de la cúpula que lleva su nombre, de las capillas laterales, decoradas con las *Historias* de Marcos, Pedro y Clemente, y del transepto con las *Historias* de Cristo. Este personaje desarrolla aspectos típicos de la pintura más madura de la época Comneno, evidentes en los perfiles dinámicos y en las fisonomías más bien marcadas. El segundo es el Maestro de la Ascensión, al que se deben, a su vez, la cúpula central del eje principal, el arco adyacente con las *Historias* de la Pasión, las cúpulas laterales y el *Martirio de los Apóstoles* sobre la bóveda sur al pie de la basílica. Este maestro se caracteriza por una gran potencia creadora en las audaces combinaciones de colores y por el agitado dinamismo en las líneas de los vestidos y las figuras; seguramente de formación macedonia, si se compara su estilo con los frescos de Nerezi, de 1164, y, en franca anticipación, con los de Kurbinovo, de 1191 (ambas localidades hoy en la Macedonia eslava). Finalmente, el Maestro del Pentecostés, autor de la cúpula homónima y probablemente de las dos bóvedas occidentales, donde, aunque con influencia de los mosaicos anteriores, interpreta con incertidumbre el "estilo agitado" de la cúpula central, al usar una línea que hace pesada la fisonomía e introducir accidentales laberintos en los pliegues de la ropa. Los últimos dos maestros quizá trabajaron en los años setenta del gobierno de Sebastiano Ziani (*fl.* 1099-*ca.* 1110), quien mandó ampliar la plaza de San Marcos y enriquecer el exterior de la basílica con mosaicos, losas de mármol y esculturas. Poco después de la segunda Cruzada (1204), las partes bajas del interior

Mosaicos perdidos y restauraciones

de la basílica se revisten de mosaicos que, pese al acentuado gusto bizantino, ya evidencian una mayor inclinación por la cultura de representación visual de Occidente, específicamente del gótico. Se trata del panel de la *Oración en el huerto,* de escuela específicamente veneciana, y de dos iconos en mosaico que representan a Emanuel y a la Virgen orante, cada uno entre cuatro profetas, colocados a lo largo de las paredes del *naos.* Durante el siglo XIII la decoración en mosaico no se detiene, sino que se extiende hacia el brazo sur del transepto con dos escenas del descubrimiento del cuerpo de san Marcos; hacia las cúpulas del atrio con un gran ciclo bíblico (inspirado en las miniaturas de la *Genesi Cotton*), y hacia las lunetas de la fachada, de las que hoy día la única original es la de San Alipio con el traslado del cuerpo del Evangelista. Muy significativo es el uso de esculturas en la fachada y en los lados sur y norte de la basílica, en parte con piezas provenientes de Constantinopla tras el saqueo de dicha ciudad (tal como la famosa cuadriga en bronce que se alza por encima del portal central, en referencia a los antiguos arcos triunfales, o los cuatro tetrarcas en pórfido), en parte imitación, como las columnas historiadas que sostienen el ciborio sobre el altar mayor, testimonios de un explícito *revival* paleocristiano, o incluso el conjunto decorativo de iconos esculpidos, ejemplo de una interpretación libre de los modelos bizantinos, atribuido al taller veneciano del llamado Maestro de Hércules. Es, por el contrario, plenamente occidental la espléndida decoración del portal mayor, fechable hacia la primera mitad del siglo XIII, cuya tipología remite a los portales góticos de las grandes catedrales del norte de Francia y representa uno de los ciclos de escultura románica italiana más importantes.

La escuela de mosaico de Venecia

Así pues, maestros locales, mosaiquistas bizantinos y escultores occidentales provenientes de la llanura padana o de centros transalpinos, donde florecía el nuevo estilo gótico, además de miniaturistas y orfebres dedicados al rico mobiliario litúrgico, conviven y se alternan dentro de las estimulantes obras de la basílica por más de un siglo. Con el sueño de alcanzar una *Renovatio Imperii Cristianii,* en el siglo XIII San Marcos da origen a un lenguaje autónomo y a una nueva expresividad, síntesis de elementos occidentales y bizantinos, capaz de modificar sensiblemente la cultura de representación visual de los centros del Mediterráneo occidental y la pintura del centro de Italia de la segunda mitad del siglo.

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana", p. 542; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578.

ESPAÑA: RIPOLL, TAÜLL, JACA, BAGÜÉS Y LEÓN

ALESSANDRA ACCONCI

A inicios del siglo* XI *el desmoronamiento de los reinos árabes en España favorece la expansión de los reinos cristianos del norte, la restauración de antiguos baluartes y una reforma monástica y litúrgica con importantes repercusiones en la construcción de edificios y en la recuperación cultural. Los primeros efectos del nuevo florecimiento artístico son visibles en la actividad de los* scriptoria *monásticos del norte, cuyos principios decorativos se reflejan también en las iglesias locales. Ripoll, Taüll, Jaca, Bagüés y León son los principales centros en la edificación de iglesias, en las que se experimentan nuevas formas ornamentales y pictóricas, marcadas por las aportaciones culturales que caracterizan a Cataluña en el periodo románico. La movilidad de los artistas itinerantes a lo largo de los caminos de peregrinación entre Francia y la península ibérica explica las relaciones estilísticas e iconográficas identificables entre la zona catalana y los centros donde se desarrolla el románico franco-occidental.

LA SITUACIÓN POLÍTICA

En el siglo IX la península ibérica se encuentra en una situación política que, en líneas generales, se mantendrá así hasta el final de la Edad Media. En el sur y el centro están sólidamente instalados los conquistadores musulmanes; detrás de las montañas del norte pululan pequeños reinos enfrentados entre sí, mientras que la región de extracto carolingio, al oriente de la península, es un centro de resistencia fuerte contra todo ataque árabe. En la parte del país que controlan los moros aún viven personas no árabes: judíos y cristianos que en parte conservan la lengua y la cultura latina original, de la que había sido un representante de altísimo nivel en la época visigótica san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636), autor de las *Ethymologiae,* principal enciclopedia de la Alta Edad Media. La Reconquista es la culminación de un esfuerzo de siglos realizado por los habitantes autóctonos para expulsar a los árabes de la península; no es un enfrentamiento permanente, sino un proceso con altas y bajas en el que se manifiestan fuerzas vivas del mundo islámico y del mundo occidental.

Entre los reinos destaca a inicios del siglo IX el de Asturias, cuyo rey Ramiro I (?-850) vencerá a los moros con el apoyo del apóstol Santiago: tradición que es origen de la formación del centro devocional que culmina con un santuario dedicado al santo en la localidad de Compostela, famosísimo entre españoles y franceses y luego en todo el Occidente. Al mismo tiempo se

forman otros centros de poder cristianos, como Aragón; Cataluña y Navarra se consolidan como Estados independientes y se constituye el reino de León. A inicios del siglo XI el desmoronamiento de los reinos musulmanes favorece la expansión de los reinos cristianos del norte, la restauración de antiguos baluartes y una reforma monástica y litúrgica con importantes repercusiones en la construcción de edificios y en la recuperación cultural.

Los *scriptoria* monásticos del norte

Entre los primeros efectos visibles del nuevo florecimiento artístico está el extraordinario impulso que recibe en el siglo XI la producción de libros en los *scriptoria* monásticos del norte. Conocemos los nombres de estos centros de cultura gracias a pormenorizados colofones que aparecen en los manuscritos, en los que se mencionan lugar de origen, fecha y autor. Valeránica, en Castilla, y Távara, en el reino de León, los dos más importantes, reanudan la producción de Biblias ilustradas en una serie de códices de una riqueza visual sin comparación en Occidente. Sin embargo, el producto más típico —y la flor más extraña— de la miniatura ibérica son las diversas versiones del *Comentario* al Apocalipsis. En el enclave cristiano del que partirá la reconquista contra los musulmanes (la zona suroeste de España), hacia 786 el monje Beatus del monasterio benedictino de San Turibio de Liébana compila una antología de textos tomados de autores antiguos *(catena)* que habían comentado el texto sagrado. Con esa colección de pasajes escogidos el monje compone, según la típica visión enciclopédica carolingia, su propio comentario. También conocemos los nombres de algunos pintores que ilustran unas de las muchas versiones manuscritas del *Comentario;* por ejemplo, el arcipreste Magio ilumina, hacia mediados del siglo X, en un monasterio de San Miguel, el *Beatus* que se conserva en la Pierpont Morgan Library y quizá también el homónimo manuscrito de Távara, hoy en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, obra llevada a término por su discípulo Emeterio, el mismo que en colaboración con la monja Ende, *pintrix* y *Dei adjutrix*, hace las miniaturas del *Beatus* para la catedral de Gerona. Cada copia emplea, aunque en modos diferentes, el esplendor de los colores, un primitivismo en los dibujos y un virtuosismo erudito y sutil en los símbolos, los cuales provocan terror y esperanza, como el libro mismo del Apocalipsis. El objetivo es ilustrar eventos escatológicos que el pintor no podía evocar sino en abstracción, utilizando todos los recursos del imaginario medieval, que abreva sobre todo de las representaciones contenidas en obras científicas (los bestiarios y las cosmogonías), de las que derivan las visiones panorámicas planas, como mapas sobre los que se distribuyen por secciones las representaciones visuales. El lenguaje expresivo se alimenta de elementos hispánicos, paleocristianos, visigóticos, de la síntesis carolingia

El Comentario *al Apocalipsis*

Los ilustradores

construida sobre el gran legado de la romanidad, de Irlanda y de los francos. A todo ello se añaden los aportes del mundo islámico y, a través de él, de todas las tradiciones del Mediterráneo oriental, desde la Persia sasánida hasta el Egipto copto. La representación pictórica tiende a la autonomía, conquista toda la página e incluso se duplica: el difícil libro de las visiones de san Juan encuentra una nueva interpretación en el siglo X precisamente mediante la imagen.

El monasterio benedictino de Ripoll

En las faldas de los Pirineos, el monasterio benedictino de Ripoll representa uno de los centros de poder monástico del condado catalán desde el momento de su fundación, ocurrida en el siglo IX. La iglesia del monasterio, Santa María, pasa por importantes reestructuraciones en el curso del año 1000, sobre todo bajo el gobierno del abad Oliva (1008-1046), quien planifica los cambios según el modelo de la antigua basílica de San Pedro, de la época de Constantino, la que visitó en diversas ocasiones. El pavimento historiado es una suntuosa combinación de las técnicas del mosaico y del *opus sectile,* inspirado en los principios ornamentales de la iluminación de manuscritos en el floreciente *scriptorium* local. El portal, añadido hacia mediados del siglo XII en el lado occidental, es un ejemplo único en el románico europeo: está concebido como un arco romano de estructura cuadrangular, dividido verticalmente en tres cuerpos de cornisas sobresalientes y delimitado por un friso continuo superior. Éste está por completo cubierto de relieves con escenas bíblicas y alegóricas colocadas con mucho orden en siete niveles horizontales. Por encima del arco de ingreso el conjunto de las representaciones busca exponer una imagen del tema de la Iglesia triunfante; a los lados de la puerta encuentran lugar los ejemplos que se deben seguir en tierra para llegar a Dios, tomados de la Biblia y acompañados por alegorías y figuras animales. En él se halla el primer ciclo de los Meses de la escultura románica catalana, fruto de tradiciones diversas y sin referencias iconográficas a otros ciclos visuales europeos.

La iglesia del monasterio

San Clemente y Santa María en Taüll

En el valle de Bohí se encuentra el pequeño centro Taüll, lugar en el que se reflejan las ambiciones de los señores locales, expresadas en el siglo XI con la construcción de dos iglesias de planta basilical (pero con tres ábsides), San Clemente y Santa María. Una inscripción pintada en la primera iglesia dice que la consagración fue en 1123; un día más tarde, el obispo Ramón de la diócesis de Roda-Barbastro, antes prior en San Saturnino de Tolosa y capellán del rey Alfonso *el Batallador* (*ca.* 1073-1134, rey desde 1104), con-

sagra también a Santa María. A esa misma época pertenecen los ciclos de frescos, más tarde separados de su ubicación original y conservados desde los años veinte del siglo XX en Barcelona (Museo d'Art de Catalunya). La planta con ábsides de San Clemente revela toda la complejidad de las aportaciones culturales que caracterizan a Cataluña en el periodo románico, lugar al corriente de las novedades en la pintura del norte de Italia, del Languedoc y del Poitou, así como de las corrientes en la escultura provenzal y tolosana. La *Maiestas Domini,* por un tiempo colocada en el ábside, es una composición imponente, realizada con unos colores extraordinarios y un minucioso gusto por el ornato, mediante un elevado grado de estilización de las figuras y un especial interés por detalles iconográficos insólitos, como los símbolos de los Evangelistas en forma de ángeles con el león de san Marcos y el toro de san Lucas, a los que jalan por la cola y una pata (como también en San Miguel de Engolasters y en San Martín de Fenollar, en el Rosellón). Desde un punto de vista iconográfico, es interesante también la imagen de María, colocada en el centro del semicírculo del ábside, así como la de los Apóstoles, con una copa en mano de la que surgen haces de luz: una posible prueba de la devoción catalana por el Grial (es similar una imagen en San Pedro de Burgal). Se ha reconocido la mano del maestro de San Clemente también en la catedral de Roda de Isábena, en Aragón. Un componente más bien autóctono, de ascendencia mozárabe, caracteriza las decisiones del pintor en las naves, tal como ocurre en Santa María de Taüll. Allí trabaja en diversas ocasiones un taller, encargado de revestir por completo el ábside y la nave con un ciclo cristológico. El ábside de enmedio exhibe el episodio tomado de los Evangelios de la *Epifanía* bajo la forma de la Adoración de los Magos, quienes fueron los primeros en reconocer el nacimiento divino de Cristo: una elección no rara en la pintura románica catalana (pues aparece también en San Pedro de Burgal y en Santa María de Esterri d'Aneu, entre los siglos XI y XII), surgida quizá por influjo de un drama litúrgico popular en esos siglos, el *Officium Stellae.* En la pared occidental, alrededor de la puerta, se extiende una interpretación del Juicio Final basada en una cruda secuencia de tormentos infernales, interrumpidos por la escena de la muerte de Goliat a manos de David.

Una simbología muy particular

La catedral de San Pedro en Jaca y la iglesia de San Julián y Santa Basilisa en Bagüés

Jaca, en el norte de Aragón, es un pequeño centro colocado en el paso del Somport, en los Pirineos. La pequeña ciudad controla la vía de entrada hacia España, el "camino francés" que recorren los peregrinos que viajan a Compostela en el Finisterre peninsular. Los dos portales de la catedral de San

Pedro, construida a partir del siglo XI con planta basilical, señalan la evolución de las formas ornamentales del portal románico en tierra ibérica: el del oeste, más antiguo, tiene un monograma de Cristo entre dos leones simbólicos, también ellos representaciones del Cristo, que destruye o redime, acompañado de inscripciones que clarifican el sentido de la composición; el colocado al sur tiene un tímpano en el que hay un Cristo en Majestad dentro de la mandorla, rodeada por el Tetramorfo, figura de gran éxito en los ábsides españoles. La iglesia parroquial de San Julián y Santa Basilisa en Bagüés (Zaragoza), de inicios del siglo XII, es un edificio integralmente cubierto de frescos (Jaca, Museo Diocesano) con escenas narrativas de gran fuerza expresiva influidas por los precedentes del Poitou y Borgoña. Las paredes norte y sur están divididas en cuatro niveles, sobre los cuales se distribuyen complicadas escenas de la vida de Adán y Eva y de Noé, así como una selección de episodios cristológicos hasta la Captura de Cristo. En el ábside, dividido en tres zonas, se hallan la Creación y la Caída, luego el Pacto de Noé con Yahvé, portador de la Salvación; la Encarnación y la Crucifixión, y el momento final, la Ascensión, que demuestra como verdadera la promesa hecha. Para estas pinturas, como lo es para otras, es imprescindible la movilidad de los artistas itinerantes a lo largo de los caminos de peregrinación entre Francia y la península ibérica. Ello explica las relaciones estilísticas e iconográficas identificables entre Cataluña y los centros donde se desarrolla el lenguaje románico franco-occidental (Montoire y las abadías de Saint-Savin y Berzé-la Ville).

Los dos portales de San Pedro

Los frescos de San Julián

El Panteón de los Reyes en León

En el noroeste, en el reino de León, el Panteón de los Reyes es un monumento único en su tipo: un mausoleo dinástico anexo a la iglesia colegiata, dedicada al reformador de la Iglesia visigoda, san Isidoro. El exuberante conjunto de pinturas murales, que une episodios del Apocalipsis con ciclos de la Vida de la Virgen y de Cristo, es de la época del reinado de Fernando II (1137-1188, rey de León desde 1157), o quizá de un poco antes, de 1124, bajo el patrocinio de Urraca, hija de Fernando I y Sancha. La fluctuante cronología es causada por la imposibilidad de vincular el estilo independiente de estas pinturas a otros precedentes locales, a la vez que el desconocido artista de León revela sus puntos de contacto con el oeste de Francia (Montoire y Saint-Sevin), como el uso de fondos blancos, la flexibilidad del dibujo y un sentido muy vivo del color.

Véase también

Artes visuales “Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana”, p. 542; “Los espacios del poder (eclesiástico y laico)”, p. 578.

LA FRANCIA DE LAS CATEDRALES: SENS, LAON Y PARÍS

LUIGI CARLO SCHIAVI

Es sabido que el arte de las catedrales medievales francesas coincide con el estilo gótico, a partir de mediados del siglo XII. En realidad, en los dos siglos precedentes están documentadas grandes empresas arquitectónicas: algunas catedrales románicas sobreviven aún hoy, como la de San Lázaro de Autun; otras se conocen gracias a las excavaciones arqueológicas que atestiguan la importancia de estos edificios para el avance de la arquitectura románica en Francia. Sin embargo, prácticamente todos estos edificios se sustituyeron o fueron modificados ampliamente durante las remodelaciones de la época gótica. En los años 1135-1140 comienza en la Île-de-France una radical revisión del lenguaje arquitectónico: las novedades técnicas del románico septentrional se aúnan a soluciones originales que, a través del uso sistemático del arco apuntado, la bóveda ojival y el arbotante, definen una estética nueva, una nueva concepción del espacio en el que domina la dimensión vertical y el uso de la luz. Con estos principios se erigen, en la segunda mitad del siglo XII, las obras maestras del comienzo del gótico francés: las catedrales de Sens, Laon, Noyon y París.

LA CATEDRAL ROMÁNICA EN FRANCIA

El tema del capítulo, "la Francia de las catedrales", es un argumento clásico que la historiografía del arte ha basado muchas veces en el reconocimiento de un periodo preciso, la mitad del siglo XII, como momento de inicio de una reconstrucción general de las catedrales de la zona y de una sustancial asimilación entre el estilo gótico y el arte de las catedrales. Y es que, en efecto, el paisaje urbano francés frecuentemente aparece dominado por la extraordinaria mole de una catedral gótica, como los casos de Amiens, Chartres, Reims y París. En el origen de empresas arquitectónicas de este calibre están unas positivas coyunturas socioeconómicas y decisiones políticas encarnadas en obispos estrechamente relacionados con la dinastía Capeto, bajo Luis VI (*ca.* 1081-1137, rey a partir de 1108) y Luis VII (*ca.* 1120-1180, rey desde 996), así como los Plantagenet en los territorios continentales al occidente, sometidos a la corona inglesa. No obstante, en esa plena asimilación entre catedral y gótico hay un problema de perspectiva histórica: la reconstrucción gótica de las catedrales entre los siglos XII y XIII ha borrado

Estratificaciones arquitectónicas

las fases arquitectónicas anteriores, lo que ha provocado un retraso en la documentación historiográfica, muchas veces posible sólo gracias a largas excavaciones en los edificios carolingios, prerrománicos y románicos. Donde se han encontrado vestigios se ha hecho notoria la absoluta relevancia de las construcciones precedentes, de los siglos X y XI, para el desarrollo del lenguaje y de las técnicas constructivas románicas. Las reconstrucciones monumentales de las antiguas catedrales llevan a transformaciones globales de la distribución urbana. En muchos casos (Senlis, Ruan, París, Lyon, etc.), los nuevos edificios sustituyen complejos paleocristianos y altomedievales con doble aula de culto (catedrales dobles), de las que modifican el emplazamiento, pues se extienden a zonas contiguas. Un caso particular es la iglesia de San Lázaro en Autun, erigida en 1120 en las cercanías del antiguo complejo catedralicio de dos aulas, que pierde lentamente sus funciones. Famosa ante todo por la magnífica luneta del portal mayor con el Juicio Final y por los capiteles de Gisleberto, considerados entre las mejores obras escultóricas románicas, San Lázaro es un edificio que se conforma, si bien sobre una planta simplificada de transepto bajo y coro tripartito, sin deambulatorio con capillas radiales, según el modelo de Cluny III, de la que imita el alzado de la nave de tres niveles y la bóveda de cañón con arcos fajones. Esta iglesia, producto maduro del románico borgoñón, es un buen ejemplo de la inexactitud en la equivalencia gótico-catedral. En otros casos sobreviven pocos restos, por lo que se debe recurrir a los datos arqueológicos y a las fuentes de archivo: en Nevers es aún visible en parte la catedral erigida entre 1028 y 1058 sobre una planta que da al occidente, con transepto provisto de capillas opuestas. Aún en Borgoña, de la iglesia de San Esteban de Auxerre (1023-1039) se conserva sólo la cripta, si bien capaz por sí sola de comunicar el sentido de una empresa arquitectónica excepcional: por la calidad de los muros en piedra cortada; por las elecciones planimétricas, en el perfeccionamiento de una tipología de cripta a oratorio con deambulatorio y una única capilla oriental en eje, y por la configuración arquitectónica, con el empleo de bóvedas de crucería con cimbras sobre pilares compuestos ya bien conformados (núcleo cuadrado, con cuatro semicolumnas a los lados). Este tipo de cripta

Una cripta llena de maravillas

aparece por primera vez, al menos por cuanto es posible documentar, precisamente en una catedral: la de Clermont-Ferrand, reconstruida sobre una estructura paleocristiana a mediados del siglo X por voluntad del obispo Esteban II (937-984). La novedad impresiona: algunas décadas más tarde Roberto *el Piadoso* (*ca.* 970-1031, rey a partir de 996) querrá la reconstrucción de la colegiata de Saint-Aignan de Orleans, consagrada en 1029, "a imagen de la iglesia de Santa María [...] en Clermont". En realidad, en Orleans se reproduce también otra importante novedad surgida en la construcción de la catedral de Chartres, cuya fase románica (desaparecida bajo el edificio gótico) inicia el obispo Fulberto (siglos X y XI) en 1020. Las preciosas reliquias de la Virgen allí conservadas atraen a una muchedumbre

de peregrinos, lo que lleva a concebir una forma original para la cripta, a la que se accede desde el sector oriental de la basílica, cerca de la fachada, por medio de largos corredores laterales subterráneos, para evitar que el continuo movimiento de los fieles interrumpiera los oficios del capítulo. Desciende del modelo de Clermont-Ferrand también el coro de la catedral de Ruan, donde cada una de las tres capillas radiales de la cripta está repartida, en una inédita solución, en naves pequeñas de dos filas de columnas. Debió de ser una catedral románica a todas luces, por las particularidades constructivas y la monumentalidad, la Santa Cruz de Orleans. Cuando se incendió el cuerpo altomedieval en 989, la iglesia se reedificó, de cinco naves con transepto y ábside y el largo coro tripartito, en capillas radiales (de una segunda fase), mediante el empleo temprano de pilares articulados cruciformes, como otra demostración de la importancia de las catedrales para la experimentación románica.

Las formas del modelo

Las primeras catedrales góticas

Se podría continuar con el tema; sin embargo, como ya se ha dicho, todos o casi todos estos edificios son sustituidos o modificados en gran parte en el curso de las reestructuraciones en la época gótica. En los años 1135-1140, en la Île-de-France, la región que rodea a París, se da una revisión radical del lenguaje arquitectónico. En diversas construcciones entre sí contemporáneas, relacionadas con la Corona francesa, las más frescas novedades técnicas del románico septentrional, de corte marcadamente anglonormando, se aúnan a soluciones originales en el léxico, en los sistemas de cobertura, en la distribución vertical, en la concepción del espacio y de su relación con las fuentes de luz: soluciones que en el curso de algunas décadas llegan a definir una estética nueva, diferente y en algunos puntos antitética a la románica. Usualmente se asocia el gótico con el empleo del arco apuntado y de la bóveda ojival, pero estos elementos por sí solos no bastan de ninguna manera para representar una verdadera revolución conceptual en la historia de la arquitectura. El arco apuntado, de remoto origen islámico, ya había aparecido en algunas obras en Francia (Cluny III y Autun) y en Italia (arcos transversales de la catedral de Módena; vano de crucería de la catedral de Pisa), sin que su empleo haya cambiado la naturaleza claramente románica de esas estructuras. La bóveda ojival aparece alrededor del año 1100 en Lombardía, Normandía e Inglaterra, pero su uso en los edificios góticos es muy diferente, extendido a todo el espacio (nave mayor, naves laterales, deambulatorio y ábsides) y con arcos apuntados para enmarcarla. La articulación vertical de la nave mayor de las primeras catedrales góticas debe mucho al románico normando: por el popular uso, en los primeros edificios, de la distribución alternada; por la presencia de matroneos; por la técnica

La revolución del gótico

fundamental del *mur épais,* la construcción de galerías/corredores en el espesor del muro a la altura del claristorio, y por los soportes que, por encima de toda saliente, alcanzan una altura superior al matroneo para unirse a una bóveda dividida en seis plementos, aparecida ya hacia 1120-1130 en San Esteban de Caen. Sin embargo, son los constructores góticos quienes perfeccionan esta técnica y aprovechan todas sus posibilidades, hasta alcanzar una nueva espacialidad basada en una marcada verticalidad, mediante unos muros más livianos y el vaciado de las paredes en todos los niveles. De ello resulta una modificación total en el espacio románico concentrada en los huecos módulo, en una estructuración pausada de unidades espaciales iguales. En la iglesia gótica la continuidad lineal entre bóvedas y soportes está determinada por el recorrido de pequeñas columnas que se van a unir a los nervios o a los retallos de la bóveda; así se dibujan celdas espaciales caracterizadas por una fuerte perspectiva en ascenso. La sucesión de estas unidades, que no se perciben como cesuras rítmicas, contribuye a definir un espacio vibrátil pero unitario, muy despejado gracias a la gran cantidad de luz. El perfeccionamiento de la técnica del arbotante exterior, que ayuda a sostener el empuje de la bóveda de crucería de la nave central desde el muro de la lateral, permite al gótico de la Île-de-France desvincular la nave central, desde un punto de vista estructural, de las laterales, que ya no son un contrafuerte, de manera que la primera puede elevarse a alturas inimaginables. Las bóvedas ojivales tienden a aplanarse progresivamente, pues la cúspide de los arcos transversales y de las ojivas diagonales tiende a caer sobre un mismo plano horizontal ideal, con la consecuencia de que el muro deja de cargar peso. Las ventanas del claristorio aumentan sus dimensiones y terminan por hacer desaparecer la pared entre los soportes verticales. Sólo se puede imaginar en muchos casos cuál debía ser el efecto de los enormes vitrales policromados sobre los que se colocaba la historia sagrada.

Las bóvedas y los vitrales

Se ha intentado interpretar la arquitectura gótica en los modos más variados, a veces juzgándola como una imagen ideal de la *Jerusalem coelestis*, a veces viendo en la racionalidad de los principios constructivos una perfecta equivalencia con la lógica de la escolástica del siglo XII; incluso, desde la historia, haciendo de ella la máxima expresión formal de la edad feudal, o bien, al contrario, el emblema de la época laica, comunal y progresista, opuesta al oscuro románico monástico. Es, sin embargo, innegable el valor que se le concede a la luz en la construcción del espacio eclesiástico gótico y su significado simbólico-religioso. En este sentido, el deambulatorio de la abadía de Saint-Denis (consagrada en 1144), única parte superviviente a las reestructuraciones de la iglesia que promovió el abad Suger (1122-1151), no sólo es la primera prueba de la nueva estética, sino que también representa uno de sus puntos cumbre. Del coro, cuya estructura original en alzado se perdió, queda el doble deambulatorio con bóvedas ojivales sobre pequeñas columnas, delgadas y refinadas, y siete capillas radia-

El deambulatorio de Saint-Denis

les, contiguas entre sí, que se fusionan con el espacio del deambulatorio más externo: desaparece todo muro que representara una pausa y domina la luz que se filtra por dos grandes ventanas en cada capilla. El propio Suger explica esta nueva concepción arquitectónica usando teorías neoplatónicas del Pseudo Dionisio con las que puede afirmar que la *lux mirabilis et continua* que envuelve el espacio es reflejo de la luz divina e instrumento de elevación espiritual.

La catedral de Sens de Henri Sanglier, sede arzobispal de primera importancia, de la que dependía la diócesis de París, es universalmente considerada, junto con el coro de la abadía de Saint-Denis, el primer gran edificio gótico. Se inicia en 1140, con una enorme planta de tres naves que, por la ausencia de transepto (el que ahora está allí es posterior), continúan hasta el coro con deambulatorio provisto de una sola capilla axial. En Sens también se da una adhesión al sistema alternado normando, pero para el soporte débil la elección es de tipo clásico, con dos columnas adosadas. También son normandas las bóvedas de seis plementos y el alzado en tres órdenes, como en la catedral de Senlis, en el coro de Saint-Germain-des-Prés (1150-1161) y quizá en el coro original de Saint-Denis del abad Suger. Se experimentan ya los primeros arbotantes en sustitución del muro de carga. La planta de la catedral de Noyon, a mediados del siglo (la nave es de *post* 1170), es diferente, con transepto de terminaciones semicirculares, como en la catedral de Cambrai y en San Luciano de Beauvais, ambas desaparecidas; así como en Soissons, todas con deambulatorio. Regresa el sistema alternado en una versión de columna-pilar simplificada, en comparación con Sens, idéntica a la de la catedral de Senlis. En la distribución en alzado, Noyon introduce un elemento nuevo que caracterizará los primeros estadios del gótico, con una partición en cuatro niveles sobrepuestos: en el coro, un nivel de arcadas ciegas, que se hace galería en el espesor del muro (triforio) en la nave (como en Laon), media el pasaje entre las aberturas del matroneo y claristorio. Un alzado similar, pero incipiente, aparece en esos años en Saint-Germer de Fly; luego se usa en el coro de San Remigio de Reims (1160-1170) y en las catedrales de Laon y París. La planta de la catedral de Laon (*ca.* 1170) está caracterizada por una monumentalidad en el transepto con tres naves, ábsides al oriente (como era en la perdida catedral de Arras) y cabeceras con enorme rosetones. Para la nave se elige una sucesión uniforme de pilares cilíndricos, pero sobrevive el recuerdo del sistema alternado, funcional para la cobertura de seis plementos, a través del número de soportes que se elevan por encima de los capiteles de las columnas. Los pilares cilíndricos, esta vez en una sucesión perfectamente uniforme de intercolumnios, regresan en Nuestra Señora de París, comenzada en esos años (coro en 1163-*ca.* 1182), en una escala inédita y una altura que debía alcanzar los 35 metros con la imposta de las bóvedas de la nave. En el diseño original el triforio practicable de Laon se sustituye por rosetones, luego eliminados en *ca.* 1225 para

Nuestra Señora de París

ampliar las luces del claristorio. La mayor particularidad de Nuestra Señora estriba en la planta de cinco naves, que continúan en el doble deambulatorio sin capillas radiales, al este de un transepto alto pero no sobresaliente: planta que quizá recuerda la del San Esteban paleocristiano, cuyos muros se encontraron bajo la catedral gótica. Una edificación tan complicada podía sostenerse sólo gracias al perfeccionamiento de las técnicas constructivas para aligerar los muros y al uso de arbotantes, que en París se hacen dobles para hacer frente a las bóvedas de la nave y a las de los matroneos.

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros de la Europa cristiana", p. 542; "Los espacios del poder (eclesiástico y laico)", p. 578.

TIERRA SANTA

GIORGIA POLLIO

El establecimiento de nobles provenientes de innumerables regiones de la Europa continental y septentrional en Tierra Santa, tras las primeras cruzadas, favorece el florecimiento de un original lenguaje artístico en el que se fusionan el antiguo legado local paleocristiano, bizantino y árabe con los más recientes aportes europeos.

JERUSALÉN

Un cabecilla flamenco, el conde de Vermandois y Valois, un conde de Flandes, un duque normando, un conde de Tolosa, un marqués de Provenza y un ítalo-normando príncipe de Tarento. Así de dispar es el heterogéneo grupo de aristócratas que, por petición de Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088), se embarcan en una misión para defender el Imperio de Oriente, amenazado por los turcos selyúcidas, y terminan por ocupar Tierra Santa, a su vez arrebatada a los musulmanes, donde establecen una red de dominios, entre los que está, en primerísimo lugar, el reino de Jerusalén (1099-1187).

Jerusalén es la ciudad más sagrada de toda la cristiandad, meta internacional de peregrinaciones, depositaria de una tradición milenaria que ha visto una continua sucesión de intervenciones arquitectónicas en el Santo Sepulcro, empezando por las que ordenó el emperador Constantino (*ca.* 285-337, en el poder a partir de 306), luego las surgidas bajo la bandera del Imperio romano de Oriente, sustituido a principios del siglo VII por los califas de las

diversas dinastías árabes. En esta compleja y estratificada red fructifica la cultura occidental, con un fenómeno de asimilación que, con el paso de no más de dos generaciones, da lugar a una nueva experimentación, inmediatamente concebida como tal. Ya en *ca.*1124 Fulquerio de Chartres (1059-1127), autor de la *Historia Hierosolymitana,* escribe: "Dios transformó el Occidente en Oriente, para que nosotros, que éramos occidentales, nos convirtiéramos en orientales [...] Ya olvidamos nuestro lugar de nacimiento; la mayor parte de nosotros no lo conoció o incluso ni siquiera ha oído hablar de él". Este testimonio, sin embargo, no parece no tener una cierta exageración retórica, mucho menos a la luz de los resultados de la imponente reestructuración del complejo eclesiástico del Santo Sepulcro emprendido en los años cuarenta del siglo XII. El ingreso principal del santuario, abierto en el extremo sur del transepto, con sus portales con jambas sobre las que se alzan arcos apuntados y esculturas de adorno, en un caso también un arquitrabe con episodios de la vida de Cristo, vuelve al Santo Sepulcro algo similar a las principales iglesias de peregrinaje de Francia y España. Ello es señal de que en lo que respecta a la escultura arquitectónica continuaban mirándose los ejemplos de la madre patria. Por otra parte, es necesario reconocer que un feligrés de la Iglesia oriental se habría encontrado del todo cómodo frente a soluciones arquitectónicas y ornamentales como las grandes cúpulas y los mosaicos colocados en los puntos de mayor importancia en el aula. Ya que se perdió el poderoso ábside oriental de la iglesia, el testimonio que mejor conserva la decoración en mosaico de aquella época es la capilla del Calvario. Allí la Ascensión de Cristo en la bóveda del hueco sudoriental ofrece un ejemplo de la lograda síntesis entre dominio de las técnicas orientales y una iconografía con influjos occidentales.

La reestructuración del Santo Sepulcro

La ceremonia de consagración del restaurado Santo Sepulcro se celebra el 15 de julio de 1149, misma fecha del quincuagésimo aniversario de la toma de Jerusalén. Según una reciente hipótesis, la famosa Biblia de San Daniel (San Daniel del Friuli, Udine, Biblioteca Guarneriana, ms. 3) podría haber sido creada precisamente para tal ocasión. Se trata de una conjetura atrayente pero indemostrable, al menos en el estado actual de los conocimientos sobre este manuscrito, que por su excepcional eclecticismo ha sido protagonista de un encendido debate sobre sus orígenes y su datación. Como alternativa a la atribución al *scriptorium* de un reino cruzado, quizá el de Antioquía, se ha sugerido Sicilia o Apulia como lugar de producción, regiones ambas en estrecho contacto con los territorios cruzados. Al final, no obstante, la síntesis de todas las características formales de la Biblia de San Daniel, desde el tipo de escritura hasta el repertorio ornamental y el registro estilístico, indica que muy probablemente se creó en la políglota y cosmopolita Jerusalén de mediados del siglo XII. Es, en efecto, difícil localizar en cualquier otro lugar un atelier en el que coexistan estilemas en la representación visual y formas decorativas derivadas de tradiciones

La hipótesis sobre la edición de la Biblia de San Daniel

diversas, tanto de raíz occidental, como Inglaterra, la región del Mosa y Francia, como bizantina o, mejor, constantinopolitana, con tonos cromáticos que parecen más esmaltes que páginas miniadas, y con una paginación y una grafía claramente pertenecientes a la Francia de la primera mitad de siglo.

Señales reveladoras

Lo único seguro es que se trata de un producto de lujo, como demuestran el gran formato y la abundancia de letras iniciales decoradas y además embellecidas con un generoso empleo de oro. No menos suntuoso es el salterio de Melisenda (Londres, British Library, Egerton ms. 1139), de pequeñas dimensiones, como conviene a un códice para uso particular, pero provisto de un imponente aparato ilustrativo, que comprende 24 episodios de la vida de Cristo en página completa, al inicio, sin mencionar las *iniciales* capitulares decoradas y un ciclo zodiacal en el calendario. La abundancia de santos ingleses en el calendario del manuscrito indica que el modelo debió de haber sido un texto inglés, similar al conocido Salterio de San Albano (Hildesheim, Dombibliothek). La influencia insular se balancea con una reminiscencia de un códice griego ilustrado del siglo XI, del tipo que seguramente existía en la biblioteca del Patriarcado de Jerusalén. El Salterio toma su nombre de la reina Melisenda (?-1160), quien probablemente lo mandó hacer, mujer de Fulco (*ca.* 1090-1143,), conde de Anjou, emparentado

El Salterio de Melisenda

con la corona inglesa y desde 1131 monarca del reino latino de Jerusalén. Guillermo, arzobispo de Tiro (*ca.* 1130-*ca.* 1186), menciona en su crónica el entusiasta mecenazgo de Melisenda en favor de instituciones religiosas, con obvias implicaciones artísticas, como el patrocinio a una serie de códices donados al convento de Betania, fundado por ella misma. El entusiasmo de la reina, regente durante años en nombre de su hijo, Balduino III (*ca.* 1130-1163, rey a partir de 1143), es causa de un brillante periodo, con una floreciente producción en los más diversos campos artísticos. A partir de los años treinta de ese siglo se establece cerca del Santo Sepulcro un taller de orfebres, al que se atribuyen tres relicarios para proteger algunos fragmentos de la Vera Cruz. De conformidad con el contenido, los tres relicarios tienen obviamente forma de cruz e incluyen piedras del Santo Sepulcro, engastadas con gemas y en alternancia con piedras preciosas de colores, entre volutas de filigrana en oro. Dos de los relicarios se enviaron a Alemania; el tercero, mejor conservado, desde hace años forma parte del tesoro del Santo Sepulcro de Barletta, obsequiado a los canónigos de la homónima sede en Jerusalén desde 1144.

La iglesia de la Natividad de Belén

La pintura monumental de esta época tiene muchas lagunas. En los años de reinado de Fulco y Melisenda, en las columnas de la iglesia de la Natividad de Belén comienzan a aparecer grandes pinturas votivas con las consabidas

representaciones de la Virgen con el Niño, de profetas o santos. Se trata de ex votos realizados para la salvación del alma de los propios peregrinos que visitan el lugar santo, el segundo más importante después del Santo Sepulcro. Junto a las efigies de los santos Cosme, Damián y Jorge, naturales en una región oriental, aparecen las exóticas representaciones de los santos escandinavos Olaf y Knut, otra prueba más de la internacionalidad de los lugares santos, visitados en el curso de los años cincuenta por numerosos aristócratas provenientes de Dinamarca o Noruega.

Poco queda, para infortunio nuestro, del conjunto en mosaico hecho hacia 1169 a lo largo de la nave de la basílica gracias a una iniciativa conjunta del rey Amalarico I (1136-1174, en el trono desde 1163), del emperador bizantino Manuel I Comneno (1118-1180, *basileus* desde 1143) y el obispo anglonormando Ralph (?-1174), como señala solemnemente la inscripción bilingüe, en griego y latín, conservada en el *bema*. Nos han llegado, caso único, las firmas de tres artífices: el monje Efraim, un diácono sirio Basilio y un Zan (Juan), de hipotético origen veneciano, todos ellos señal de un taller mixto. Los fragmentos supervivientes del ciclo cristológico en el transepto ponen de manifiesto una diligente adhesión, en la distribución narrativa, a las costumbres bizantinas. Los episodios de la Incredulidad de Tomás y de la Ascensión, con su gestualidad exaltada y el dinamismo de las líneas en la ropa, parecen evidenciar una poderosa influencia proveniente del llamado "estilo Comneno" del arte constantinopolitano.

La basílica de la Anunciación de Nazaret

Nazaret no puede competir con los lugares sagrados anteriores, por lo que no puede presumir de clientes de alto rango ni intervenciones arquitectónicas de prestigio. Pese a ello, los pocos restos de la basílica de la Anunciación que escaparon a la destrucción del siglo XIII atestiguan una extraordinaria originalidad en las obras atribuibles a la reconstrucción que promovió el arzobispo Letard (1160-1190), probablemente tras el terremoto de 1170. Se trata de una serie de fragmentos de esculturas hoy descontextualizados; cinco son capiteles historiados, resguardados en el museo del convento, y tres son bustos en altorrelieve sin cabeza, uno de los cuales terminó en la Devonshire Collection de Chatsworth. Los capiteles están incompletos y con toda probabilidad nunca fueron colocados en la obra, quizá a causa de la brusca interrupción de los trabajos provocada por la reconquista musulmana de Jerusalén en 1187. El uso que se les pensaba dar es motivo de debate, pero entre las varias posibilidades no se excluye que puedan haber sido concebidos para un portal monumental. Cuatro capiteles ilustran los milagros del mismo número de Apóstoles; el quinto, de sección diferente, exhibe una insólita personificación de la Iglesia, salvadora de otro apóstol, asediado por los

Modelos franceses para los capiteles

demonios. Completaría el conjunto, con una eventual función como pilar central, el busto de un personaje claramente identificado por la vistosa llave como san Pedro. Con él, el conjunto resultaría un programa de significado eclesiológico extraordinariamente elocuente. Ante un aparato de escultura figurada tan estructurado es inevitable pensar en Francia, idea que queda confirmada por algunas soluciones formales compartidas con ejemplares de plástica arquitectónica en Berry y Borgoña. Sin embargo, estos precedentes franceses no abarcan toda la trama de referencias estilísticas de los capiteles de Nazaret, cuyas figuras con ropajes que parecen moverse de inmediato recuerdan los modelos bizantinos de esa misma época, el "tardo Comneno". De nueva cuenta, todo ello es un evidente signo de la bipolaridad cultural característica de Tierra Santa.

La diáspora de los maestros de Jerusalén tras la derrota de 1187 favorecerá la fecunda exportación de este complejo lenguaje artístico a diversos puntos del Mediterráneo, con vistosos efectos en el sur italiano.

Véase también
Historia "Las cruzadas y el reino de Jerusalén", p. 47; "Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada", p. 52.

Temas destacados

BIZANCIO Y EL OCCIDENTE (TEÓFANO, DESIDERIO DE MONTECASINO, CLUNY, VENECIA Y SICILIA)

MANUELA DE GIORGI

Entre los siglos x y xii numerosos productos artísticos del Imperio bizantino, por diversas razones, llegan a Europa. Pero no sólo las obras de arte emigran: también los maestros bizantinos, contratados para trabajar en Occidente, contribuyen a la difusión de la cultura oriental, que muy pronto se funde con la tradición occidental. Son de suma importancia en esto algunos personajes clave, como la princesa Teófano, que lleva consigo a Europa e incluso hace confeccionar allí diversos objetos de inspiración bizantina, y el abad Desiderio de Montecasino, que trabaja para formar una escuela local de mosaiquistas basada en las técnicas y el estilo de Constantinopla. Es controvertida la relación que vincula a Bizancio con la producción de miniaturas en el **scriptorium** ***de la abadía de Cluny, donde conviven un estilo románico y elementos bizantinos de origen incierto. Son casos peculiares, a su vez, los de Venecia y Sicilia, que absorben el modelo "imperial" propio de la capital bizantina.***

EL ARTE MEDIEVAL ENTRE BIZANCIO Y OCCIDENTE: DE TEÓFANO A VENECIA, UN DIÁLOGO INFINITO

El tema "Bizancio y Occidente", binomio tan fascinante como espinoso por sus numerosas implicaciones metodológicas, merece ser analizado bajo diversos puntos de vista pues ofrece al estudioso múltiples lecturas. En primer lugar, debe contextualizarse en el marco de la transmisión directa de objetos y productos que desde el Imperio bizantino (casi siempre de la capital) y por las más variadas regiones "emigran" hacia el oeste: a Roma y a la Europa central —en particular durante el imperio de los Otones y luego tras las cruzadas—. En segunda instancia, es necesario tener en cuenta el hecho de que no sólo los objetos sino también los maestros lograron, sobre todo después del año 1000, una admirable movilidad que llevará a diversos artistas bizantinos a trabajar en Occidente, principalmente en virtud de su fama como artífices especialmente capaces. Estos maestros participarán en la realización

de obras de importancia capital para la historia del arte medieval europeo (Montecasino es el caso más emblemático). Pero también las ideas se mueven. La obra de arte, su evolución en el plano formal-estilístico y conceptual, así como se elabora en Bizancio, muchas veces encuentra en Europa —pensemos, por ejemplo, en Venecia— un terreno muy fértil donde echar raíces, pues allí el sabor oriental se une y se plasma con la tradición occidental de la población. Esta clasificación que proponemos no debe, sin embargo, obligar a contextualizar en una u otra categoría el fenómeno artístico como tal, ya que en la mayoría de los casos las categorías se entrecruzan y se funden, lo que a veces hace imposible establecer con certeza el origen de productos y talleres.

Entramado de arte y artistas

La tradición de enviar objetos de Bizancio a Occidente se arraigó desde tiempos muy remotos; en una primera fase, por lo menos, se configura como una costumbre de los emperadores bizantinos —o cualquier personaje de alto rango—, quienes envían manufacturas, sobre todo a Roma, con el intento de estrechar relaciones entre la sede papal y el imperio. De ello es prueba, desde el siglo VI, la preciosa cruz-relicario enviada hacia 575 por el emperador Justino II (?-578, en el trono desde 565) al pontífice romano en calidad de regalo personal. Cabe aclarar que la fuerte presencia de Bizancio y su recepción no se limitan sólo a las cortes imperiales (recuérdense los Evangelios carolingios de la Coronación de Viena), sino que también existen en las provincias, como ocurre en el Salento bizantino entre los siglos X y XI.

Aquí se esbozará un sintético repaso de algunos momentos históricamente significativos en este diálogo entre el final del siglo X y el XII.

TEÓFANO: UNA PRINCESA BIZANTINA EN LA CORTE DE LOS OTONES

En 972 llega a Occidente la princesa Teófano (*ca.* 955-991, emperatriz entre 973 y 983), sobrina del entonces emperador Juan I Tzimisce (*ca.* 925-976, en el trono desde 969). Su matrimonio con el heredero del trono sajón, el futuro Otón II (955-983, emperador desde 973), por largo tiempo planificado gracias a la diplomacia de los dos imperios, tiene implicaciones y consecuencias importantes en el panorama cultural europeo. Más allá de las repercusiones históricas y políticas que tal suceso tuvo en el equilibrio internacional —circunstancias que narra a detalle la *legatio constantinopolitana* de Liutprando de Cremona (*ca.* 920-972)—, es fácil imaginar que éste creó las condiciones para un floreciente arte mixto, en el que el legado carolingio se funde con el gusto "importado" por la futura emperatriz. Además de una riquísima dote (gemas, marfiles taraceados, telas muy trabajadas y objetos de metales preciosos), la joven Teófano lleva consigo una consolidada costumbre en el Imperio bizantino: ver las artes al servicio del poder, actitud que la corte otoniana no tarda en apropiarse. La prueba de esta nueva

Una dote de tesoros e ideas

orientación en el arte centroeuropeo, poquísimo después de la coronación de Otón II y su mujer (con el título de *co-imperatrix* desde 981), es la espléndida placa de marfil en la que Cristo corona a la nueva pareja imperial. Toda la escena está enmarcada en un elegante baldaquín de aire bizantino; pero sobre todo los ropajes que los dos personajes portan —propios de la corte constantinopolitana—, las inscripciones en latín y griego que los identifican, la distribución de las imágenes y el marfil como material de la manufactura son elementos que hacen de la tablilla de Cluny casi un clon occidental (probablemente realizado en el sur de Italia) de un prototipo o modelo bizantino, como podía ser la tablilla de la coronación de Romano II (939-963, *basileus* desde 959) y Eudoxia, hoy en el Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale de París. Es probable que se trate de un regalo enviado por el futuro arzobispo de Plasencia, el monje Juan Filagato de Calabria, a quien los expertos identifican como el personaje arrodillado a los pies de Otón. El fuerte mensaje que este objeto parece transmitir es el de una total equivalencia entre la corte de Constantinopla y la sajona, en las formas que para la primera ya son propias y familiares. Éste es el inicio de una práctica de continua imitación del nuevo reino ROMANORUM (R[o]ma[...w]n), como menciona el *titulus,* a Bizancio.

La tablilla de Cluny

Como se mencionó, Teófano lleva consigo *objects d'art* desde el Imperio de Oriente, pero también manda hacer muchos una vez que se establece en Europa. Entre ellos, la producción de miniaturas juega un papel predominante. Pensemos, por ejemplo, en la representación de la Virgen como una emperatriz bizantina, retratada en uno de los más famosos manuscritos de la escuela de Reichenau (Heidelberg, Universitätsbibliothek, cod. sal. IXb, f. 40v): la miniatura, de página completa, da inicio al *Liber Sacramentorum* del códice; en él figura María sentada en un trono sin respaldo, con un cojín tubular, típico de las representaciones de la Virgen en Constantinopla (véase el mosaico absidial de Santa Sofía), rodeada de un *maphorion* decorado con ruedas y cubierta por un largo clípeo. Aunque en el estilo y en las formas es perfectamente visible la tradición sajona, la iconografía se muestra tan vinculada a las costumbres orientales que algunos expertos incluso han visto en ella un retrato de Teófano. El influjo de la miniatura bizantina de la época sobre la escuela de Reichenau se ve también en otros elementos; por ejemplo, en las posturas clásicas de los retratos de los Evangelistas, colocados sobre fondos arquitectónicos de gusto antiguo (véase al evangelista Lucas en el Evangelio de Tréveris, hoy en Praga, Museum of Czech Literature, MS D.F.III, f. 3, 104v), o la distribución y la iconografía de los ciclos cristológicos de algunos famosos códices otonianos inspirados directamente en los leccionarios bizantinos. Entre los más significativos, mencionamos el *Codex Egberti* de la escuela de Reichenau, de *ca.* 985 (Stadtbibliothek de Tréveris, cod. 24), y el sacramentario de san Gereón de Colonia (Bibliothèque Nationale de París, cod. Lat. 817, de 996-1002).

Las miniaturas del emperador

Más allá de una inspiración iconográfica directa, el arte otoniano experimenta el "reúso" de objetos bizantinos en productos elaborados en Sajonia. El caso más recurrente parece ser el de las placas de marfil, reutilizadas en las espléndidas tapas doradas del Evangeliario de Otón III (980-1002, emperador a partir de 983), hoy en Múnich (Staatsbibliothek, Clm. 4453), con un *Tránsito de María* de un taller constantinopolitano, o la Hodigitria del Sacramentario de Fulda, de *ca.* 1000 (Bamberg, Staatsbibliothek, Lit. 1).

Este espíritu de emulación a Bizancio, característico de la corte otoniana, especialmente tras los años de reinado de Teófano, encuentra obviamente una justificación histórica en la fuerte voluntad de consolidar las raíces del "nuevo" Sacro Imperio romano de Occidente, contrapuesto al de Oriente, del que la dinastía de Sajonia se hace heredera directa. Es significativo, en este sentido, el hecho de que el hijo mismo de la emperatriz Teófano, Otón III, cubre los restos de Carlomagno (752-814, rey desde 768, emperador a partir del año 800), de quien la familia de los Otones ha recibido legado, con un precioso tejido de seda del siglo X, que una inscripción atribuye al taller del Gran Palacio de Constantinopla: un puente ideal entre pasado y presente a la sombra de Bizancio.

Desiderio de Montecasino: la Reforma gregoriana y las aportaciones de Bizancio

Otro personaje de elevada cultura da inicio a un nuevo periodo de intensas relaciones con Bizancio en el ámbito artístico, además del político: Desiderio de Montecasino (*ca.* 1027-1087). Tras su nombramiento como abad del monasterio benedictino en 1058, Desiderio de inmediato pone en marcha una radical labor de reconstrucción de toda la abadía, comenzando por la iglesia, que luego consagrará Alejandro II (?-1073, papa desde 1061) en octubre de 1070. Los pormenorizados recuentos que transmiten unos escritos de la época (la *Chronica monasterii Casinensis,* de León de Ostia, y la *Historia Normannorum,* de Amado de Montecasino) son una fuente inagotable para recuperar el recuerdo de la profunda contribución de los maestros bizantinos, llamados por el propio Desiderio para intervenir en varios espacios de la nueva fundación, en primer lugar en las imágenes, para las que se contrataron expertos directamente en Bizancio.

Los maestros bizantinos

En realidad, desde antes del inicio de los trabajos Desiderio tuvo oportunidad de mantener contacto con los talleres constantinopolitanos, cuando les encargó una puerta de bronce de dos batientes para el antiguo edificio, puerta que hoy se conserva en parte, aunque escondida debajo de una versión nueva de inicios del siglo XII. Las puertas de bronce son, de cierto, una categoría de objetos que el Occidente busca específicamente en Constantinopla, como confirma no sólo el caso de Montecasino sino también el de la

conocida puerta de la catedral de Amalfi (en la cual se inspira el abad para la puerta de su abadía), de las cercanas catedrales de Atrani y Salerno, de San Pablo Extramuros en Roma, y otras tantas.

En cuanto al aparato figurativo *stricto sensu* de la nueva basílica benedictina, se sabe que Desiderio llamó de Constantinopla a expertos que pudieran colaborar en la decoración con mosaico de la iglesia y en la pintura al fresco del atrio. Con estos modelos bizantinos se realizan de inmediato los frescos de la cercana iglesia del priorato de San Ángel en Formis, cerca de Capua, y otras, mientras que se realiza la decoración con mosaico de la catedral de Salerno, consagrada en 1084, si bien quedan sólo pocos fragmentos en el arco absidial.

En Montecasino artesanos bizantinos trabajan también en el pavimento en *opus sectile* y, con especial mérito construyen un suntuoso iconostasio, del que nos hablan las fuentes, probablemente basado en el modelo de Santa Sofía de Constantinopla. De la capital del Imperio de Oriente llegan muchos utensilios litúrgicos, como un rico *antependium*.

El gran mérito de Desiderio no estriba sólo en haber importado objetos y talleres, sino en haber logrado que los propios maestros que contratara en Montecasino pudieran formar una escuela local de mosaiquistas basada en la técnica y el estilo de Constantinopla. Esto hace del culto abad el mayor promotor del arte bizantino en el sur de Italia del siglo XI, con un eco que se extenderá más allá del inicio del siglo XII, del cual, sin embargo, no es siempre posible, por las muchas lagunas (en modo particular en las pinturas monumentales), valorar por completo la persistencia en ese territorio. En tal sentido, afortunadamente conservamos al menos numerosos códices miniados del *scriptorium* de la abadía. El Leccionario Vat. lat. 1202 representa la obra maestra de Montecasino, pero otros manuscritos, especialmente el extenso grupo de los *Exultet,* permiten no sólo reconocer eficazmente el espíritu reformado que permea el arte de la época del abad, sino que también dan testimonio de cuán importante fue la experiencia pictórica bizantina en la formación del estilo de los copistas. Si bien el estilo bizantino funge como elemento catalizador, como en las representaciones de carácter narrativo (así lo esclarece el caso de la *Anástasis* del *Exultet 1* de la catedral de Bari), hay que recordar que no son pocas las aportaciones significativas del arte carolingio y otoniano, por una parte —como en las iniciales decoradas—, y paleocristiano, por la otra. El anhelo por la tradición clásica se reconoce en el empeño por recuperar columnas y capiteles de Roma para la nueva abadía, pero se consolida mayormente con el dibujo de la *Dormitio Virginis* de un homiliario casinanse (Montecasino, Archivio dell'Abbazia, Casin. 98, p. 186): con una forma iconográfica evidentemente bizantina, el iluminador hace una cita directa al Imperio de Oriente en el antiguo uso del sarcófago con estrígiles sobre el que reposa la Virgen, en vez del tradicional catafalco.

Otras contribuciones

Otra categoría de objetos cuyo origen no está directamente en el *entourage* de Montecasino *stricto sensu,* sino en consecuencia de la hegemonía comercial

de Amalfi en el Mediterráneo del siglo XI, son los marfiles. En la ruta que va de Amalfi a Salerno (sin que hasta ahora haya sido posible identificar con certeza absoluta el centro de trabajo entre ambas ciudades) corre la más abundante producción de marfiles de todo el sur. En particular, en el programa decorativo de algunas placas de la cátedra de Salerno, como en los pámpanos vegetales habitados por animales que anillan olifantes, se vislumbran afinidades con algunas manufacturas bizantinas de los siglos X y XI, semejanzas que tienen que ver tanto con la ejecución del corte en la delicada elaboración del follaje como con la representación, el uso, por ejemplo, poco común de la cornucopia.

Cluny y el bizantinismo francés

Regresando brevemente a la tradición de miniaturas entre los siglos XI y XII, es muy controvertida la cuestión relativa a la relación entre el *scriptorium* de la abadía de Cluny y Bizancio. Si bien el patrimonio cluniacense de la época del abad Hugo (1024-1109) se conserva sólo en una exigua parte, existe aún un restringido grupo de manuscritos, producido sin lugar a dudas en Cluny, que revela una fuerte bipolaridad: por un lado es evidente un estilo románico de ascendencia otoniana —en algunas imágenes y en la forma de las capitulares—; por el otro, se vislumbran algunos elementos bizantinos cuyo origen parece, como se dijo, difícil de identificar. Las más de las veces los dos componentes conviven en un mismo manuscrito. Forman parte de este conjunto el espléndido *De verginitate Maria* de Ildefonso (Parma, Biblioteca Palatina, ms. 1650), en cuyo colofón se exhiben los retratos del escriba y del obispo Godescalco, de innegable inspiración bizantina (o ítalo-bizantina); el Leccionario parisino 2246 (París, Bibliothèque Nationale, nouv. acq. Lat. 2246), y finalmente el folio suelto con la representación de san Lucas (Cleveland, Museum of Arts, J. H. Wade Fund 68.190). Como quiera que fuere, la influencia bizantina en estos productos, aunque discutible, ha de mediarse y justificarse con las relaciones intensas que la fundación benedictina de Cluny mantenía con Roma y sobre todo con Montecasino, sin que ello pueda ser motivo para excluir *a priori* un conocimiento directo de los productos constantinopolitanos.

Dudas estilísticas

Sicilia y Venecia

En el panorama de las relaciones entre Occidente y Bizancio, juegan papeles del todo peculiares Venecia y la Sicilia normanda. En ambos casos, aunque en épocas y condiciones diversas, se manifiesta una fuerte “dependencia” respecto del ideal artístico de la capital oriental. A diferencia de cuanto ocurre

en Montecasino en tiempos del abad Desiderio, Venecia y Sicilia no se limitan sólo a la adquisición de productos bizantinos y a la contratación de maestros griegos, sino que se apropian de la ideología de arte imperial que caracteriza a la corte de Constantinopla.

En el proceso que hace de la Sicilia normanda un baluarte del arte bizantino en Occidente participan ciertamente las grandes labores de decoración con mosaico completadas entre el tercer cuarto y la última década del siglo XII, pero también lo hace una larga producción de manufacturas de clara derivación oriental. Dentro del Palacio Real de Palermo hay numerosos talleres, directamente dependientes del monarca (como sucede, por lo demás, en los laboratorios del Gran Palacio), en los que se crean tejidos y se confeccionan los ropajes del rey, productos en los que se conjugan muchas veces las dos culturas de Sicilia en el siglo XII: la islámica, notoria en algunos elementos decorativos tomados del catálogo de decoraciones monumentales (en particular grupos de animales uno frente al otro), y la bizantina, en la realización de peculiares tipos de elementos accesorios (por ejemplo, el *loros*). Aunque se ha conservado poco en comparación con los objetos de arte secular, es muy significativa la producción de utensilios litúrgicos de las iglesias reales. Al mismo tiempo están activos en la isla centros tanto de producción manuscrita como de pintura sobre tabla. Objeto de probable origen siciliano es, por ejemplo, el bello icono de la Virgen con Niño, hoy en el Museo Diocesano de Palermo, del cual las fuentes nos transmiten el nombre del cliente (Matteo d'Ajello, canciller de Guillermo II, 1153-1189) y la fecha, vinculada a la consagración, en 1171, de la iglesia palermitana de Santa María de Latinis. Las elegantes posturas de la Madre y del Hijo, la piel delicada, el rebosante y frenético pliegue de las telas de la vestimenta y la rebuscada crisografía que surca el *himation* de Cristo son elementos que dejan entrever el horizonte de la producción de la época Comneno de pintura sobre tabla.

El Palacio Real de Palermo

Igualmente intrincado es el lazo que une a Venecia con Constantinopla entre los siglos XII y XIII. Por sí sola la basílica de San Marcos exhibe, en la estructura arquitectónica y, sobre todo, en la decoración de mosaico, la gran deuda de la ciudad con Bizancio: la referencia —real o presupuesta, pero de igual forma mencionada por las fuentes *ab antiquo*— al sistema de cinco cúpulas del *Apostoleion* de la capital bizantina y el estilo e iconografía de los mosaicos (en especial de la iglesia y en parte del atrio) revelan relaciones complicadas con el arte bizantino. Una relación que sin embargo no se limita a una sumisión y a una rígida dependencia, sino más bien revela una prolífica inspiración cultural que se hace connatural a la esencia del arte veneciano del momento; lo confirman, por ejemplo, las diversas fases de la decoración en mosaico de la iglesia de Santa María de la Asunción de Torcello.

San Marcos de Venencia

Junto al tradicional patrimonio figurativo veneciano, se coloca con igual importancia el copioso legado material que la ciudad importa desde Constan-

tinopla. En ese sentido, un notorio cambio en las relaciones véneto-bizantinas ocurre tras el terremoto histórico de 1204. El saqueo de Constantinopla no sólo marca la repartición de los territorios bizantinos entre cruzados y venecianos, sino que eleva a la República a potencia hegemónica del Mediterráneo oriental. Esta nueva condición empuja a Venecia a apropiarse ampliamente del prestigio político y, por supuesto, de la identidad artística y religiosa de Constantinopla. En esas fechas muchas reliquias preciosas bizantinas, así como objetos provenientes de los tesoros de las iglesias del Bósforo, toman camino hacia el Adriático; hoy día constituyen gran parte del tesoro de la basílica de San Marcos y otros lugares. El significado político de los cuatro caballos de bronce robados del hipódromo de la capital bizantina; el grupo en pórfido de los tetrarcas, hoy colocado en el ángulo suroeste de la basílica; los pilares de Acre que destacan a la entrada frente de la iglesia; los *spolia* marmóreos que ornan la pared sur, son algunos de los símbolos que la Serenísima adopta para remarcar su propia supremacía política, construida sobre la caída —momentánea— de Bizancio. En esa misma dirección, la adquisición de reliquias, iconos y objetos litúrgicos provenientes de la capital saqueada se funden en el ceremonial litúrgico de la basílica: algunos jarrones fatimíes en cristal de roca; cálices y patenas bizantinos en piedra dura, decorados con esmaltes *cloisonnés* fechables en el siglo X; el turíbulo que reproduce el modelo de una iglesia de cruz inscrita con cúpulas; el espléndido icono de medio busto del arcángel Miguel, obra constantinopolitana realizada en lámina repujada y dorada, decorada con gemas, perlas y esmaltes *cloisonnés* más antiguos, y, dentro de la basílica, la gran *Pala d'Oro,* un suntuoso *collage* medieval de esmaltes modificados en diversas épocas.

Venecia se apropia de muchos tesoros bizantinos

Véase también

Historia "El cisma de la Iglesia de Oriente", p. 23.
Artes visuales "Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa", p. 611; "Santa Sofía de Constantinopla", p. 641.

LOS CAMINOS DE PEREGRINACIÓN

LUIGI CARLO SCHIAVI

La práctica de hacer peregrinaciones se vincula desde los primeros siglos de la era cristiana a la veneración de lugares sacralizados por la Predicación y la Pasión de Cristo y por la sepultura de los Apóstoles y mártires. El desarrollo del culto a los santos hace que en toda Europa las tumbas se hagan meta de

grandes recorridos de peregrinaje devocional y penitencial. Desde el siglo II *los lugares más frecuentados por el flujo de peregrinos provenientes de todo el Mediterráneo son las catacumbas y las basílicas de mártires romanas y, en mayor medida, los lugares bíblicos de Jerusalén, en particular el sepulcro de Cristo en el complejo de la* Anastasis. *El momento de mayor intensidad en el peregrinaje hacia Tierra Santa coincide con la fase histórica más dramática, en el tiempo de las destrucciones de al-Hakim, precedente para la primera Cruzada. Centros de gran tamaño son también los santuarios del culto a san Miguel en el Gargano, el Mont-Saint-Michel en Normandía y la* Sacra *de San Michele en el valle de Susa, pero en primer lugar está la tumba del apóstol Santiago, en Compostela, símbolo de la Reconquista cristiana en España.*

Los lugares santos, meta de los peregrinos

La peregrinación está vinculada, desde los primeros tiempos de la era cristiana, a la necesidad de los fieles de venerar lugares santos presencialmente, mediante un contacto físico y visual. Las metas de peregrinación son desde el inicio de diversos tipos: lugares identificados, con base en la tradición, como escenario de los eventos narrados en las Sagradas Escrituras; lugares sacralizados por la manifestación del divino, quizá a través de entidades angélicas, y santuarios que contienen la sepultura de los mártires. Las metas más concurridas son los sitios de Tierra Santa donde ocurrieron la Predicación, la Pasión y la Resurrección de Cristo y las tumbas apostólicas romanas. En Roma está arqueológicamente demostrada la presencia de peregrinos desde esa misma época en los monumentos erigidos sobre la tumba de san Pedro y sobre la sepultura de san Pablo en el camino hacia Ostia, así como en el lugar llamado *memoria apostolorum* en la milla III de la vía Apia, donde se levanta la basílica de San Sebastián. Por razones aún no esclarecidas, pero que quizá tienen que ver con el lugar de sepultura temporal de los cuerpos de los Apóstoles, se construye allí a mediados del siglo III, donde había un cementerio más antiguo, cavado en una cantera, un patio con pórtico para los *refrigeria* (banquetes funerarios) en honor de san Pedro y san Pablo. El culto a los dos Apóstoles ya era universal, como demuestran los muchos grafitis de peregrinos que llegaron incluso desde el norte de África. El edicto de Constantino dio enorme impulso al peregrinaje, reforzado por las obras monumentales que mandó construir en Tierra Santa, en Roma, en Constantinopla y otros lugares, en los sitios más venerados por las iglesias locales. Después de 313 surgieron iglesias cementeriales, relacionadas con los *martyria,* en las necrópolis de todas las ciudades grandes del imperio. El culto público y festivo de los mártires allí enterrados, guiado por el obispo según una organización litúrgica procesional, puede considerarse una suerte de "pequeño peregrinaje" que involucra a toda la comunidad urbana.

El culto a Pedro y Pablo

En el *dies natalis* del mártir, el día de su muerte, se convoca la asamblea en la iglesia que conserva los restos del santo para la celebración litúrgica obispal. Gracias a estas prácticas se arraiga la costumbre de visitar en los días festivos, a costa de viajes largos y fatigosos, santuarios importantes, lejanos de la ciudad de proveniencia. En estas formas de devoción subyace evidentemente el desarrollo del culto a los santos. De los honores fúnebres que se conceden al difunto, aún vinculados a modelos paganos y al culto atávico de los antepasados, se pasa en época preconstantiniana a una veneración de los mártires, cuyo sacrificio se asocia conceptualmente al de Cristo. El nexo material entre altar y cuerpo del mártir, común, si no es que incluso obligatorio, a partir del final del siglo IV, basado en el pasaje de Apocalipsis 6, 9: "vidi subtus altare animas interfectorum propter verbum Dei" ("vi por debajo del altar las almas de quienes habían sido asesinados por dar testimonio de la palabra de Dios"), hace aumentar desmedidamente, en la mentalidad popular, la veneración por el cuerpo del santo, que se vuelve casi *res sacra*. Se pasa de la plegaria de lamento "por" el mártir a la plegaria "al" mártir, a quien se le reconoce el poder de interceder ante Dios por el hombre. Para la devoción popular, embebida de elementos folclóricos precristianos, las señales de santidad terminan por coincidir con la incorruptibilidad del cuerpo, pero ante todo con el poder milagroso y taumatúrgico de éste. En esta banalización de la santidad, que privilegia necesidades elementales en detrimento de los aspectos teológicos más sutiles del culto a los mártires, se vislumbra uno de los principales estímulos al peregrinaje medieval. Hasta el siglo X, cuando la Iglesia de Roma comienza a apropiarse de la práctica de canonizar, el "reconocimiento" de un santo ocurre localmente, a través de un movimiento popular espontáneo, mismo que el poder eclesiástico intenta, no siempre con éxito, encaminar hacia formas ortodoxas. La causa de la fortuna de un santuario, es decir, de su capacidad de volverse meta de una gran peregrinación interregional, es la transmisión oral de la fama del santo taumaturgo, pero en ello también participan los poderes locales laico y eclesiástico. Las dinastías de los reinos de Occidente conectan sus destinos al culto de un santo en particular, cuya tumba se hace anhelada meta de peregrinación "nacional": así, por ejemplo, ocurre entre los francos con san Martín de Tours y san Remigio de Reims durante la dinastía merovingia. Además, la sustitución de una dinastía por otra podía ser paralela a la sustitución entre centros de culto: el destino de un santo muchas veces dependió del destino de un reino.

Estímulos al peregrinaje medieval

El culto a las reliquias

El culto del santo tiene una manifestación más evidente en el culto a las reliquias: es cosa sabida que la *virtus* del santo y su poder de protección en la

Edad Media se asocian a la presencia material de la reliquia y que incluso pueden transmitirse a objetos que estuvieron en contacto con ella. Así pues, las reliquias son de dos tipos: primarias, es decir, corporales, y secundarias, como tierra de los *martyria* de Palestina, fragmentos de la roca del Sepulcro, objetos personales de un santo, aceite de las lámparas que iluminan los *loca sancta* o pequeños pedazos de tela *(brandea, palliola)* que los peregrinos colocan sobre las veneradas tumbas. A partir de las peticiones expresas de conseguir reliquias para consagrar altares y del deseo personal de poseer objetos santos, "ad quotidianam tutelam antque medicinam", como escribe Paulino de Nola (*ca.* 353-431), muy pronto se dan graves abusos, como robos sacros, desmembramiento de los cuerpos de los santos, la invención fantasiosa de tumbas milagrosas, la multiplicación de las reliquias —especialmente las de Cristo— y el comercio de ellas. Las reliquias secundarias son los signos más tangibles del peregrinaje altomedieval, dirigido a santuarios de los que no nos queda más que el recuerdo, como el egipcio de San Mena, meta en los siglos V-VII de un enorme flujo de peregrinos, documentado por unas ampollas de terracota *(euloogiae),* fabricadas y vendidas allí mismo, que los devotos se colgaban del cuello como protección personal *(phylacteria).* Este tipo de reliquias es especialmente conocido por los *eulogiae* en peltre de producción palestina (finales del siglo VI), con una representación de los edificios que construyó Constantino en Tierra Santa; muchos se encuentran en el Museo del Duomo de Monza y en el Museo dell'Abbazia de San Columbano, en Bobbio.

Los dos tipos de reliquia

A partir del siglo VI la adopción en el continente de las prácticas de penitencia propias del monacato irlandés produce un nuevo tipo de peregrinaje. Con el éxito de los libros penitenciales, compilaciones de pecados y de sus penitencias correspondientes según una "estructura tarifaria", la expiación se adapta a un sistema de reglas ordenado y menos arbitrario. El peregrinaje se vuelve una forma ideal de penitencia pública y, sobre todo, dada la pretensión de conmensurar la gravedad de la culpa con la importancia del santuario que se ha de visitar, se formaliza de forma cada vez más rigurosa una distinción de rangos —ya común entre los fieles desde los primeros siglos de la era cristiana— entre *peregrinationes maiores* y *peregrinationes minores*. Se asocia a los *martyria ierosolomitani* y romanos, que obviamente forman el primer grupo, en el siglo XI un centro de culto en el norte de España, Santiago de Compostela, de reciente fundación, pero muy pronto convertido en meta favorita de la peregrinación europea.

El peregrinaje de tipo penitencial

Los viajes a Jerusalén, ciudad percibida como centro ideal de la Iglesia peregrina e imagen de la *Jerusalem coelestis*, no se interrumpen nunca en toda la Alta Edad Media. Desde el siglo IV se escriben muchos recuentos de viajes que describen los itinerarios por tierra y por mar (Peregrino de Burdeos y Egeria, por ejemplo) y los santuarios que hay que visitar a lo largo del camino; estos recuentos documentan la constitución de una "topografía legen-

daria de los Evangelios" (Halbwachs). Los momentos de mayor intensidad en el peregrinaje coinciden con las fases históricas más dramáticas de los santuarios cristianos. Inmediatamente después de 1009, año de la devastación del Santo Sepulcro que ordena el califa de El Cairo al-Hakim (985-1021?), parten de todas partes de Europa enormes peregrinaciones en masa, como la de 1026, guiada por Guillermo, conde de Angulema. En estas ocasiones el peregrinaje a Tierra Santa se llena más que nunca de significados místicos, como perfecta metáfora de la condición del cristiano en su difícil viaje hacia el Reino de los Cielos. Pero también ese movimiento colectivo, permeado de sentimientos escatológicos, se funde con los intentos papales de convocar una guerra santa, constantes en la segunda mitad del siglo XI; de allí hay un paso para concebir los viajes primero en forma de un peregrinaje armado, como el de Roberto I de Flandes (*ca.* 1030-1093), en 1089, y luego en la forma de cruzada para liberar el sepulcro de Cristo (1099).

Masas en movimiento

El Santo Sepulcro, modelo de nuevos santuarios occidentales

Mientras tanto, algunos santuarios en Occidente se hacen de las reliquias que llegan de Tierra Santa, motivo por el cual pasan a formar parte de las etapas del peregrinaje europeo. Dotar a monasterios ya existentes o fundar nuevos santuarios mediante el traslado de reliquias desde los más venerados lugares de culto es práctica habitual, en especial en lo que respecta a las reliquias de san Pedro y de san Santiago. El hecho de que sea la aristocracia eclesiástica y laica quien dispone de las reliquias más importantes —restos de santos u objetos relacionados con Cristo— permite entender el uso político de estas nuevas fundaciones, erigidas para controlar lugares estratégicos, o concebidas para potenciar ciertas áreas geográficas a través del flujo de peregrinos. Pero la evolución arquitectónica original ocurre en relación con las *memoriae* de Tierra Santa. La importación de reliquias a veces viene acompañada de un intento por reproducir en las nuevas fundaciones algunos aspectos de la liturgia procesional de Jerusalén y, quizá, de imitar su topografía sagrada o la forma del edificio simbólicamente más relevante: la rotonda de la *Anastasis*. En algunos casos la copia se origina sólo por el deseo de construir la iglesia a semejanza de la Jerusalén celestial a través de la imitación del más santo entre los *martyria* palestinos. Es a partir de la época carolingia cuando, tras un significativo aumento en el peregrinaje de ultramar, toma fuerza el fenómeno de las "copias" arquitectónicas: los casos más conocidos son la capilla funeraria de San Miguel de Fulda (820), la Capilla Palatina de Aquisgrán y el *Westwerk* de la abadía de San Ricario en Centula (790-799), Picardía, donde la liturgia pascual se preocupa por evocar la liturgia que en Jerusalén se desarrolla entre la *Anastasis* y el *Martyrium*. También la capilla ducal *dei Particiaci*, la original San Marcos de

La propiedad de las reliquias

Venecia, se erige a partir de 829 "ad eam similitudinem, quam supra Domini tumulum Hierosolumis viderat" ("a semejanza de la que estaba sobre la tumba del Señor en Jerusalén). Una intensa segunda fase ocurre alrededor del año 1000 y en particular tras 1009. Pertenecen a este periodo algunas de las mejores copias occidentales del Santo Sepulcro, como la iglesia de Neuvy-Saint-Sépulcre (*ca.* 1045), donde originalmente había una imitación del edículo del Sepulcro, y la iglesia del San Salvador de Charroux (hoy destruida, *ca.* 1047), tremendo santuario consagrado al culto de la Santa Virtud de Cristo y de otras reliquias palestinas, con un presbiterio circular con doble deambulatorio. También al sur de los Alpes son populares los santuarios cristológicos, que se vuelven una anhelada meta de peregrinación. En Milán, en la iglesia de la Santa Trinidad, fundada en 1030 en una inédita planta de dos niveles, existe un sepulcro simbólico y el sistema de los altares exhibe la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Tras la primera Cruzada, la iglesia se convierte, por voluntad del arzobispo milanés, en meta de una peregrinación alternativa a la de Tierra Santa, con una indulgencia que se concede en el aniversario de la liberación de Jerusalén, y comienza a ser recordada con el nombre de Santo Sepulcro. Desafortunadamente no se conoce la forma de la gran iglesia —sustituida por San Andrés dell'Alberti— que se erige en Mantua, con toda probabilidad según modelos constructivos del norte de Europa, en torno a la mitad del siglo XI, para conservar una de las reliquias cristológicas más preciosas de Occidente, la Santa Sangre, cuya *inventio* es de 1048. La victoriosa primera Cruzada provoca en toda Europa una nueva oleada de edificios copia, en algunos casos vinculados al establecimiento de órdenes militares. Aunque las fuentes hablan muchas veces de iglesias construidas como precisa imitación de la *Anastasis,* incluso con las mismas medidas que el santuario de Jerusalén, la copia medieval no responde a nuestra concepción moderna de "reproducción formal", sino que se limita a una selección de elementos arquitectónicos considerados importantes, de acuerdo con categorías conceptuales y simbólicas que se nos escapan. Así, por ejemplo, sin hacer recuento de todas las variantes documentadas, la planta de las "copias" puede ser circular (Fulda, Lanleff, Cambridge), octogonal (Paderborn, Santo Sepulcro de Pisa) o de seis caras externas (Aquisgrán); el deambulatorio es opcional, si bien frecuente, de la misma manera que, por encima, lo es el matroneo (Neuvy-Saint-Sépulcre, San Esteban de Bolonia); los soportes que delimitan el espacio central pueden ser sólo cuatro (Quimperlé, en Bretaña; Santo Sepulcro de Villeneuve d'Aveyron), seis (Vigolo Marchese), ocho (Fulda) o incluso 12 (Caen); o bien, puede haber, con mayor semejanza al modelo de la *Anastasis,* una alternancia de pilares y columnas (baptisterio de Pisa).

El modelo de la Anástasis

La Vía Francígena

Un retroceso en las peregrinaciones a Tierra Santa ocurre sólo después del año 1244, cuando se pierde definitivamente la ciudad, caída en manos de los jorezmitas, y con la consiguiente (1300) institución del Jubileo que hiciera Bonifacio VIII (*ca.* 1235-1303, papa desde 1294). El peregrinaje *ad limina sancti Petri* es el más importante del cristianismo occidental, ya sea por la importancia y el número de cuerpos de santos allí venerados, ya sea por la primacía universal de la iglesia. Roma, de cualquier modo, ya era destino obligatorio para quienes se movían desde el norte de Europa, en el camino de regreso de Jerusalén. Tal es la proporción del fenómeno que la ciudad se llena, hacia los siglos VII-VIII, de una multitud de estructuras para hospedar y recibir a los peregrinos, como los cuatro *xenodochia* antiguos que Esteban II (?-757, papa desde 752) restaura (752-757) y agranda con otras tres nuevas fundaciones. Son de esta época las primeras guías de Roma —modelo de una literatura periegética que tendrá enorme éxito en los siglos siguientes—, con indicaciones sobre la topografía sagrada de la ciudad para uso de los peregrinos, organizadas en *scholae* "nacionales": la de los longobardos, quizá instituida por la reina Ansa, mujer de Desiderio (?-*ca.* 774, rey desde 756); la de los francos, que creó Carlomagno (742-814, rey desde 768, emperador a partir del año 800) en *ca.* 781, y la más antigua, de los anglosajones (727). En cuanto a las vías de comunicación entre Roma y el norte europeo, ya en el siglo V, en plena decadencia del sistema de caminos consulares, se volvió impracticable la ruta costera de la vía Aurelia, de manera que era necesario tomar caminos internos que, a través de los Apeninos, van a dar al norte de Emilia; desde la llanura padana se unen con los caminos que se dirigen a los mayores pasos alpinos. En época longobarda se escoge un particular recorrido a través de los Apeninos, que privilegia, en detrimento de la vía Flaminia, algunos caminos más al norte, como el que toca el paso del monte Bardone, mencionado por Pablo *el Diácono* (*ca.* 720-799), vía que une los tres valles del Taro en el norte y del Magra en el sur. Ésta es la variante más conocida de un conjunto de senderos paralelos, ramificados a lo largo de los valles fluviales de los Apeninos, que desde el siglo IX las fuentes indican con los nombres de vía Francesa o Francígena (por el origen étnico de quien la transita o por el hecho de que, de sur a norte, conduce a Francia), o Romea (por el nombre del destino final del viaje para los peregrinos del norte). Son muchos los diarios de viajes que documentan las etapas más usadas en ese tipo de peregrinaje que une a Roma y el sur de Italia con el resto de Europa. Es famoso el de Sigerico (950-994), arzobispo de Canterbury desde 989, quien, tras llegar a Roma para recibir el *pallium* de manos del papa, en el camino de regreso hace una lista de 79 *submansiones* (paradas) hasta el puerto de Calais. La ruta al sur de los

El recorrido de los Apeninos

Diarios de viajes de peregrinos

Alpes que menciona Sigerico es *grosso modo* la que un siglo y medio después recorrerá y luego relatará en su *Itinerarium* el monje islandés Nikulas de Munkathvera. Una vez atravesado el monte Gran San Bernardo, el camino se dirige hacia la llanura padana a través de Aosta, Ivrea y Vercelli. Allí se une a una segunda ruta proveniente del sur de Francia, que desde los pasos del Moncenisio y del Monginevro va hacia el valle de Susa y a Turín. Desde Vercelli la vía prosigue hacia el sur, hacia Pavía. Después del Po, desde Plasencia se introduce en Emilia hasta Borgo San Donnino (la actual Fidenza) y se conjunta con el camino de los Apeninos que, a través de los montes Bardone y Berceto, alcanza el Tirreno, Aulla, Luni y luego Lucca, donde precisamente la vía Romea difunde por toda Europa un culto local, como el de la Santa Faz. A lo largo de este camino hay muchos edificios romanos, con representaciones esculpidas que dan un precioso testimonio iconográfico de la peregrinación a Roma: la catedral de San Donnino de Fidenza, San Próspero de Collecchio, Santa María de la Asunción de Fornovo, San Moderano de Berceto y San Caprasio de Aulla. Se da hospitalidad a los peregrinos en hospitales urbanos y en una extensa red de conventos y *xenodochia* colocados a lo largo de todo el camino, próximos a puentes, pasos y bosques peligrosos. En Berceto se funda un convento para alojar viandantes por orden de Liutprando (?-744). Es famoso el hospital de San Santiago de Altopascio (segunda mitad del siglo XI), centro de una congregación que en la Baja Edad Media tiene sedes en los caminos de peregrinación también al norte de los Alpes. Desde Lucca, el monje Nikulas alcanza Poggibonsi, Siena, Bolsena y Viterbo, para luego entrar a Roma por la vía Casia. Se debe mencionar que la reconstrucción de trayectos como el de la Vía Francígena son más que nada simplificaciones modernas, que poco tienen que ver con la realidad histórica, en vista de que las variantes son infinitas. Son diversos los itinerarios por los Apeninos alternativos al del monte Bardone, como el camino de Módena por San Pellegrino in Alpe, o la ruta de Trebbia y de Arda, sobre la cual la sede arzobispal de Milán extendió su poder desde el siglo XI mediante el control de Bobbio y del monasterio de San Salvador de Tolla. No es que no existieran vías de peregrinación favoritas, pero no es correcto leer los recuentos del peregrinaje a Roma como si se tratara de "guías" normales, ya que en ellos no se plantea el problema de indicar un itinerario preciso, sino que refleja un modelo cultural, un sistema simbólico (Quintavalle), una experiencia espiritual individual que se manifiesta también a través de la elección personal del trayecto de peregrinación.

Edificios románicos a lo largo de la Vía Francígena

Caminos alternativos

Los peregrinos que atraviesan la península para llegar a las puertas del sur de Italia y de allí moverse en su regreso desde Tierra Santa prosiguen el camino hasta Roma por un importante conjunto de caminos que tiene sus mayores venas en las vías consulares Apia y Trajana.

El culto al arcángel Miguel en Italia y en Europa

En su *Hodoeporicon,* narración sobre una larga peregrinación (722-729), san Willibaldo dice que una vez que atravesó la península se embarcó en Regio, Calabria, para ir a Tierra Santa. En realidad, los puertos de Apulia eran los centros de embarque más importantes de la Edad Media, por la posibilidad, después de haber atravesado el Adriático, de seguir por otro camino romano, la vía Egnatia, hasta Constantinopla y de allí proseguir por Anatolia hacia Palestina. Otranto es el puerto mencionado en el *Iter de Londinio in Terram Sanctam,* atribuido a Mateo de París (siglo XIII). Aunque esta red de vías pasa por sedes religiosas de extraordinaria importancia, como la abadía de Montecasino y los santuarios del gran peregrinaje del sur como San Nicolás de Bari, los peregrinos que recorrían la vía Trajana casi siempre tomaban una desviación por el Gargano, cercano al más importante santuario occidental consagrado al arcángel Miguel. El nacimiento del culto al arcángel en la gruta de Monte Sant'Angelo tiene que ver con el recuento, transmitido en la *Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano* y en la *Vita Sancti Laurenti,* de las tres apariciones de Miguel al obispo de Siponto, Lorenzo, a finales del siglo V. El original culto bizantino pasa a las manos de los longobardos. Los duques beneventinos Grimoaldo I (*ca.* 600-671, rey desde 662) y Romualdo I (?-686) en torno a la mitad del siglo VII inician una serie de trabajos para arreglar la escalinata que lleva a la cueva sagrada, luego ampliada en una reestructuración arquitectónica de la segunda mitad del siglo XI, de la que queda huella en las espléndidas puertas de bronce forjadas en Constantinopla (1076), y las que, junto con la que mandó hacer Carlos I de Anjou (1226-1285) en las últimas décadas del siglo XIII, transformaron la gruta en toda una iglesia gótica.

El santuario de San Miguel en el Gargano

A partir del siglo VIII, el culto en esta zona no es sólo un hecho nacional longobardo, sino que comienza a tener renombre en Europa. En *ca.* 870 el monje franco Bernardo, peregrino a Jerusalén, recuerda la gruta como uno de los mayores centros de culto de la cristiandad, junto con Roma y Jerusalén. También Odón, abad de Cluny (*ca.* 879-942), se mueve hacia el Gargano en 940; Otón III (980-1002, emperador desde 983), en 999 hizo allí una peregrinación en penitencia ordenada por san Romualdo; Enrique II (1133-1189, rey desde 1154) lo hizo en 1022, y en varias ocasiones peregrinó al Gargano el papa León IX (1002-1054, pontífice desde 1049) hacia mediados del siglo, en un acto fuertemente antinormando, cuando el santuario se había convertido en "el mejor lugar para recibir la investidura del supremo poder sobre todo el sur de la península italiana" (Petrucci). Al mismo tiempo surgen otros dos centros de devoción por el arcángel en Europa, receptores, junto con el Gargano, de un gran flujo de peregrinaciones internacionales. En 708 en Normandía, en la cima de un islote rocoso, el fu-

El santuario de Mont-Saint-Michel

turo Mont-Saint-Michel, se funda un oratorio en honor de san Miguel, después de que éste se le apareció a Oberto, obispo de Avranches. El vínculo arquitectónico de la nueva fundación con el santuario italiano, expresado en el texto de la *Apparitio* del siglo IX, se nos escapa por el hecho de que la iglesia abacial se muestra hoy bajo las formas que tomó tras unos trabajos en 1023, con coro y deambulatorio, planta de tres naves sobre pilares polistilos y falso matroneo que se abre con una pareja de bíforas por cada intercolumnio. Es también reconstrucción, pero de los siglos XII-XIII, en una planta que mezcla románico lombardo con elementos transalpinos (coro de capillas radiales), el tercer gran centro devocional, la Sacra de San Miguel, fundado más de un siglo antes, tras la aparición allí del arcángel. El lugar, en la desembocadura del valle de Susa, es uno de los más estratégicos en la historia de las peregrinaciones medievales, no sólo porque está a medio camino entre los dos polos, el normando y el de Apulia, de la peregrinación por el arcángel, sino también —y principalmente— porque desde allí se ramifica hacia occidente la vía Romea, mientras que, hacia el lado contrario, se puede alcanzar el Moncenisio y los caminos que desde el sur de Francia conducen a Santiago de Compostela.

El camino de Santiago de Compostela

En Santiago de Compostela, en una esquina de Galicia, hacia 820-830 el obispo Teodomiro encontró, siguiendo las indicaciones de un ermitaño llamado Pelayo, la tumba del apóstol Santiago, hijo de Zebedeo, evangelizador de la península ibérica y mártir, según una antigua leyenda hagiográfica bizantina. La primera iglesia, de nave única adosada al edículo del sepulcro, fue sustituida, con el apoyo económico de Alfonso III, rey de Asturias (759-842, en el trono de 791 a 835), por una gran basílica de tres naves (899), con un presbiterio cuadrado que enmarca la tumba románica construida en 1075. La fama del santuario crece desmedidamente entre los siglos IX y X, con la difusión de noticias sobre los prodigiosos milagros que realizaba el cuerpo del santo y de leyendas acerca de la aparición del apóstol en la vanguardia de las tropas cristianas contra el islam, como en la batalla de Clavijo de 840, por lo que el lugar pasa a ser una suerte de baluarte geográfico y simbólico de la Reconquista. El constante incremento del peregrinaje se explica también gracias a la intervención de la Iglesia romana y del monacato cluniacense, que en el curso del siglo XII reconocen en las peregrinaciones a Compostela un instrumento fundamental para la difusión de las ideas de reforma, de modo que no se oponen a las pretensiones de “apostolicidad” de la Iglesia local, sino que alientan sus ambiciones, como en 1120, cuando Calixto II (*ca.* 1050-1124, papa desde 1119) concede al obispo Diego Gelmírez la dignidad arzobispal. En esas décadas el pere-

La primera iglesia

grinaje a Santiago asume una impresionante dimensión europea: la fuente más relevante para ello es el *Liber Sancti Jacobi* o *Codex Calixtinus,* en particular el libro V, una guía de peregrinación en regla, redactado hacia 1130 y atribuido a Aimery Picaud de Parthenay-le-Vieux.

El Codex Calixtinus, *la guía del peregrino*

La guía describe con extrema precisión los cuatro caminos que desde el sur de Francia confluyen en Navarra, en el único itinerario del norte de España que llega a la tumba del apóstol a través de Burgos y León. Es la descripción de un espacio sacro inmenso y unitario, donde cada vía parece existir en función de los grandes centros de culto: la del norte *(turonensis)* pasa por los santuarios de San Martín de Tours y San Hilario de Poitiers; la segunda *(lemovicensis)* atraviesa Vézelay y Limoges; la tercera vía *(podensis)* se dirige al santuario de Santa Fe de Conques y Moissac, y, finalmente, la ruta del sur *(tolosana),* usada por quien llega desde la vía Romea, pasa por centros de culto de gran prestigio, como Saint-Gilles-du-Gard, cerca de Arlés, y San Saturnino de Tolosa. A orillas de estos caminos, en torno al año 1100, se da un gran florecimiento artístico y arquitectónico, pues las arterias viales favorecen el movimiento de artistas y de talleres enteros, como es evidente por los gustos estilísticos en la escultura de edificaciones diversas, como las de Tolosa, Conques, León y Santiago mismo, así como por la difusión de los modelos arquitectónicos dependientes de las necesidades del clero oficiante y de los peregrinos que desean acercarse a las reliquias. Por ejemplo, es sorprendente la similitud entre algunos de los santuarios más importantes mencionados en el *Liber Sancti Jacobi:* la iglesia de Santa Fe de Conques, San Martín de Tours, Santiago de Compostela, San Marcial de Limoges y San Saturnino de Tolosa, todas comenzadas en las últimas décadas del siglo XI, pero de cronologías relativas inciertas, están hermanadas por una combinación de elementos constructivos —por lo demás, comunes al desarrollo del lenguaje románico en el centro-sur de Francia, y por ello no deben considerarse sólo en la perspectiva de los “caminos de peregrinación”, según el mito romántico de un arte surgido por el tránsito de peregrinos y una precisa meta de culto, Santiago—, como largos cuerpos longitudinales de tres o cinco naves con tribunas; nave mayor con bóveda de cañón, soportada por las bóvedas de los matroneos; transepto muy sobresaliente, también dividido en naves, y presbiterio rodeado por un deambulatorio, con capillas radiales para altares y reliquias.

Las iglesias en el camino a Santiago

Véase también

Literatura y teatro “Primeros documentos y textos literarios en las lenguas europeas”, p. 412; “La literatura de viajes”, p. 484.
Artes visuales “Tierra Santa”, p. 672.

EL ARTE Y LA REFORMA ECLESIÁSTICA ENTRE LOS SIGLOS XI Y XII

ALESSIA TRIVELLONE

La Reforma eclesiástica entre los siglos* XI *y* XII *implica una renovación de las estructuras eclesiásticas y una consolidación política de la Iglesia a costa del imperio. Para la producción artística no hay lineamientos oficiales, pero sí pueden reconocerse influencias y reflejos de la Reforma en las obras que mandan hacer los reformadores. El arte en Montecasino en los tiempos del abad Desiderio, de Salerno en la época del obispo Alfano y de Roma entre los siglos* XI *y* XII*, caracterizado por la recuperación de elementos estilísticos e iconográficos paleocristianos, se considera una manifestación de los ideales de la Reforma. Señales e influjos evidentes se encuentran también en los manuscritos: además de las Biblias Atlánticas, hay que recordar los manuscritos vinculados a la condesa Matilde de Canossa y a la orden cluniacense, protagonista de la difusión de los ideales de la Reforma en el monacato y en la liturgia en toda Europa.

EL PAPADO Y EL MOVIMIENTO DE REFORMA

En el siglo XI el papado emprende una vasta obra de reforma de la Iglesia, que se conoce con el nombre de Reforma gregoriana: Hildebrando de Soana (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073), ex monje de Montecasino, elegido papa con el nombre de Gregorio VII, es uno de los principales protagonistas de este movimiento. Pero la Reforma eclesiástica se extiende más allá de los límites cronológicos del pontificado de Gregorio VII, pues abarca una fase precedente, que inicia con el papado de León IX (1002-1054, papa desde 1049), y un periodo de recepción y reorientación, que alcanza el siglo XII.

Son los primeros emperadores del Sacro Imperio romano quienes, de hecho, originan el movimiento de reforma: una renovada *auctoritas* de la Iglesia de Roma es útil para fortalecer su política de control sobre los grandes principados eclesiásticos italianos y alemanes. En 1046, cuando tres papas se disputan la tiara, el emperador Enrique III (1017-1056, emperador desde 1046) viaja a Italia y elimina a los tres contendientes con la imposición de tres pontífices alemanes, uno tras otro, quienes se dan a la tarea de reformar y reorganizar la Iglesia. Sin embargo, estos papas terminan por ir más allá de las intenciones iniciales del emperador, pues su labor motiva un proceso de reequilibrio de las fuerzas en favor de Roma. León IX, aunque aún cercano a la política imperial, logra imponer algunas de sus deci-

La intervención de Enrique III

siones y resulta particularmente activo: por vez primera, vestido de peregrino, un papa se desplaza para hacer efectivas en un lugar las decisiones de los concilios (como los de Reims y Maguncia, en 1049). Otra fase fundamental en el camino por la independencia de la Iglesia se da con Nicolás II (*ca.* 980-1061, papa desde 1058), quien otorga un poder fundamental a los cardenales en la elección papal, con lo que arrebata ese poder al emperador. Cuando Gregorio VII se sienta en el trono de San Pedro, tiene ya una larga experiencia política en el campo: acompañó a cuatro papas anteriores, y ejerció su influencia en la curia desde 1048. En 1075 su *Dictatus papae,* un programa de gobierno en toda regla, deja poco espacio a la iniciativa imperial. La concesión de las investiduras eclesiásticas es el origen de un conflicto con el emperador, privado del derecho de conceder la dignidad de obispo. En los años siguientes estalla, por si fuera poco, una guerra en el norte de Italia, larga y complicada, entre el emperador y Matilde de Canossa (*ca.* 1046-1115), aliada de Gregorio VII y apoyada por muchas ciudades de la región en lucha contra el imperio por su independencia. La intransigencia de la política gregoriana permite una actitud firme a los papas posteriores: el pontificado de Urbano II (*ca.* 1035-1099, papa desde 1088), ex prior de Cluny, pacífico con el emperador, se envuelve en la predicación de la primera Cruzada; con Pascual II (papa desde 1099 a 1118) se reinicia el conflicto con el emperador, esta vez Enrique V (1081-1125, emperador a partir de 1111), pero Calixto II (*ca.* 1050-1124, pontífice desde 1119) encuentra una solución con el Concordato de Worms (1122), luego ratificado en el I Concilio Lateranense (1123).

Gregorio VII y el conflicto con el imperio

La Reforma deja huellas profundas en diversos campos. Las dos formas de corrupción más corrientes, la simonía (venta y compra de cargos eclesiásticos) y el nicolaísmo (concubinato de los religiosos), son atacadas con éxito. Los clérigos, entusiastas con las formas de vida comunitaria, conforman congregaciones de canónigos regulares, en la práctica dentro de la jerarquía secular, pero con reglas de vida monástica. El nuevo impulso que recibe el derecho eclesiástico lleva a la compilación del Decreto de Graciano, una colección de derecho canónico que, completada en 1140, se mantiene vigente hasta 1917.

Novedades de la Reforma

En una generalidad, la Reforma eclesiástica implica una renovación moral e institucional de las estructuras eclesiásticas (seglares y reglares), así como un fortalecimiento político de la Iglesia en detrimento del imperio. El balance es, pues, al final del proceso, muy positivo para la Iglesia, ya que, en el siglo XII, pasa a ser una institución de fisonomía definida y centralizada, capaz de competir, por autoridad y prestigio, con las nacientes monarquías europeas.

Las opiniones de los reformadores sobre el arte

Se han dedicado diversos estudios a la búsqueda de eventuales efectos de la Reforma en el arte de la época. Sin embargo, se ha de mencionar que, mientras las jerarquías eclesiásticas reforman las costumbres, las formas de vida monacal, la liturgia, el derecho e incluso llegan a una nueva edición de la Biblia, en sus escritos no es posible encontrar prescripciones que permitan reconstruir una teoría artística sistemática. Es cierto que los reformadores se expresan a veces respecto del arte, en la misma línea de lo que ocurre durante toda la Edad Media. Bruno de Segni (1045/1049-1123), por ejemplo, alaba la riqueza de los materiales que deben ornar la casa del Señor: se trata de un *tòpos* antiguo, que tiene precedentes en Venancio Fortunato (*ca.* 500-*ca.* 600). Bruno retoma y reelabora la idea de imágenes que convierten y que "enseñan", algo ya expresado por san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590), evocada luego en el ambiente carolingio y reformulada por Gerardo (siglo XIII), obispo de Cambrai en los años 1025-1030. Encontramos afirmaciones más originales en un pasaje de Pedro Damián (1007-1072), quien, en una carta dirigida a Desiderio de Montecasino (*ca.* 1027-1087), explica el motivo por el cual en las imágenes de todas las zonas adyacentes a Roma, san Pedro, a pesar de su primacía, se representa a la izquierda de Cristo, a la vez que san Pablo aparece a la derecha. La carta atestigua el temprano interés, en el siglo XI, por una fórmula iconográfica sobre el tema de la primacía de san Pedro, de importancia primordial en el periodo de la Reforma. La afirmación de Pedro Damián es, sin embargo, una justificación *a posteriori* de una fórmula iconográfica atestiguada ya desde la época paleocristiana, más que una prescripción aplicable al arte de la época. Es digno de mencionar, por último, el testimonio de Leon de Ostia (*ca.* 1046-1115/1117), quien dedica un largo pasaje de su *Crónica de Montecasino* a la descripción y alabanza de la construcción de la iglesia de San Benito, iniciada por el abad Desiderio.

El primado de Pedro

A pesar de estas esporádicas alusiones a diversos aspectos del arte, en ausencia de unos "lineamientos" unificadores, no resulta correcto de cualquier manera usar la expresión de "arte reformado" para el arte relacionado con la reforma de los siglos XI y XII. Aunque pasó en efecto a la historiografía, ésta es en realidad una expresión inapropiadamente tomada en préstamo al periodo histórico de la Contrarreforma, cuando el arte es objeto de una precisa reglamentación (pensemos, por ejemplo, en los lineamientos que los jesuitas dan para la construcción de las iglesias de su orden y en el decreto de la vigesimoquinta sesión del Concilio de Trento, en diciembre de 1563, sobre el uso y contenido de las imágenes sagradas).

Montecasino, Salerno y Roma

Para analizar las influencias que la Reforma tuvo concretamente en el arte, no queda más que analizar directamente las obras que, al parecer, encargaron clientes reformadores o personajes cercanos a ellos.

Están muy documentados todos los objetos que Desiderio, abad de Montecasino entre 1058 y 1086, encargó a diversos artesanos, considerados por muchos estudiosos como manifestación de los ideales de la Reforma: la adhesión a estos ideales se expresaría a través de una precisa evocación de las formas arquitectónicas antiguas. En la reconstrucción de la iglesia de la abadía de Montecasino (1066-1071), para cuya decoración el abad contrata artesanos de Constantinopla, Desiderio adopta una planta basilical de cinco naves con transepto, similar a la antigua basílica de San Pedro. Desafortunadamente, no sabemos mucho de esta basílica, porque un terremoto en 1349 la destruyó. Desiderio toma otros elementos de la antigua basílica romana para otra iglesia que mandó construir: la de San Ángel en Formis, donde el abad está representado con la maqueta de la iglesia en los frescos del cilindro del ábside y es mencionado en una inscripción en el arquitrabe del portal. Los frescos de la nave central representan escenas de la vida de Cristo, mientras que en las naves laterales se colocan escenas del Antiguo Testamento. La elección de representar escenas de ambos Testamentos en las dos paredes de la nave se debe a una inspiración en las antiguas basílicas romanas de San Pedro y San Pablo Extramuros, que en el siglo XII serán modelo de otras iglesias del centro de Italia, como San Pedro ad Montes, cerca de Caserta, y Santa María Inmaculada de Ceri, cercana a Roma. La inspiración en modelos artísticos paleocristianos y, sobre todo, en la antigua San Pedro ha sido interpretada como un intento por ponerse en la línea, incluso en las elecciones artísticas, de la Iglesia de los orígenes. Esta orientación se alimenta, sin más, de las intensas relaciones políticas que el abad mantiene con Roma: el propio Desiderio se hace papa, en 1086, como Víctor III.

La evocación a lo antiguo

Al mismo tiempo que el abad de Montecasino, está también Alfano (?-1085), obispo de Salerno de 1058 a 1085. La catedral que manda construir, consagrada por el papa Gregorio VII en 1084, muy probablemente presentaba en el mosaico del ábside, hoy perdido, un retrato del obispo con el pontífice reformador. El arco triunfal exhibe representaciones de los profetas, una moda que se inaugura aquí y que tendrá enorme éxito también en Roma en las décadas inmediatamente posteriores (arcos triunfales de San Clemente, de Santa María en el Trastevere y de Santa María Nueva). Las esculturas de la catedral, y especialmente el arquitrabe de la "puerta del paraíso", tienen, por su parte, temas moralizadores en las imágenes, según cuanto recomendaban las reflexiones de los reformadores.

La catedral de Salerno

De nuevo en Roma y sus cercanías, se ha identificado, en el arte del periodo, la recuperación de formas estilísticas, esquemas decorativos y fórmulas iconográficas paleocristianas. Éstos son imitados en los frescos de la capilla detrás del cascarón absidial de la iglesia de San Prudenciana en el Esquilino (finales del siglo XI), de la iglesia de San Nicolás in Carcere y de la basílica de San Anastasio en Castel Sant'Elia (Viterbo).

El empleo de modelos iconográficos y estilísticos paleocristianos en todos estos casos es, según una corriente de pensamiento, el paralelo artístico de un regreso a la pureza de las costumbres de la Iglesia primitiva *(Ecclesiae primitivae forma),* preconizado por los reformadores. Sin embargo, se ha notado que el arte paleocristiano fue fuente de inspiración artística en otros periodos históricos (baste pensar en el "renacimiento carolingio") y que el reúso de modelos antiguos está muy lejos de ser exclusivo del siglo XI. A esto se añaden los numerosos problemas sobre las obras por encargo de este periodo.

Los frescos de Santa María de Ceri

Pensemos en los frescos de la ya mencionada Santa María de Ceri, descubiertos en los años ochenta: Pedro de Porto, indicado como el probable cliente que quiso las pinturas, tras una carrera muy cercana a papas reformadores como Pascual II y Calixto II, se pone, en 1130, de parte de Anacleto II (?-1138, antipapa desde 1130). Que las pinturas, que se inspiran en el modelo de la antigua basílica de San Pedro, hayan sido consideradas el fruto del clima artístico de la Reforma no deja de ser algo paradójico. En esa época, dos partidos, el papal y el pro imperial, persiguen los mismos objetivos en la reorganización de la institución eclesiástica, que ambos quieren controlar; la confrontación política de ello derivada tiene muchos más matices de cuantos nos permite conocer la historiografía. Del mismo modo, ante la corriente historiográfica que considera los frescos de la iglesia menor de San Clemente como ejemplos de la adopción de estilo y esquemas decorativos antiguos, "típicos" del arte "de la Reforma", algunas propuestas recientes indican, en realidad, la posibilidad de que se trate de una obra pedida por el partido antigregoriano. En los años setenta del siglo XI el cardenal titular de San Clemente es Hugo Cándido, de filiación imperial, quien continúa con normalidad sus funciones incluso después de haber recibido varias excomuniones de parte de Gregorio VII. Es cierto que este papa parece haber procedido a elegir un nuevo cardenal titular de San Clemente inmediatamente después de la primera excomunión a Hugo, Rainerius, futuro papa Pascual II; pero la hipótesis de que la construcción de la iglesia menor, pintada al fresco con escenas de la vida del santo homónimo del antipapa Clemente III, haya sido ordenada precisamente por el cardenal pro imperial no resulta imposible. En las últimas dos décadas del siglo XI (años en los que deben fecharse los frescos) la mayor parte de las familias romanas, también clientes, apoyaba a Clemente III (1023-1110, antipapa desde 1084). Éste reside en Roma entre 1080 y 1110, año de su muerte, sin dejar de haber ejercido sus poderes con normalidad.

El asunto de las obras por encargo

En este periodo, los pontífices considerados "oficiales" van de breves y conflictivas estadías en la capital a precipitosas huidas hacia sus diversas posesiones en los alrededores de la ciudad. Así, el misterio de por qué se enterró la iglesia más antigua de San Clemente, inmediatamente después de su construcción, hecho que seguramente no fue causado por un accidente o una catástrofe natural, encuentra una solución natural en una *damnatio memoriae* dirigida contra quien la mandó construir.

Con todo y las preguntas que la definición de un arte "de la Reforma" hace surgir en los expertos, no se pasarán por alto las obras y las invenciones iconográficas que, en Roma, parecen interpretar los intereses y los debates de la época. El retablo del Juicio Universal (mediados del siglo XI), hoy en los Museos Vaticanos, parece conjugar el tema apocalíptico con concretas reminiscencias de la diplomacia de la época: en ella se evoca, en la imagen de Cristo, la fórmula iconográfica del sello del emperador Enrique III, a la vez que la forma misma del retablo es asimilable a la Rueda, introducida como sello de los documentos papales de León IX, en 1049. En general, parece posible ubicar, en la pintura monumental romana del periodo una mayor insistencia en la representación de vidas de santos particularmente venerados por su castidad, como san Alejo (frescos de la iglesia menor de San Clemente) y santa Cecilia (los frescos de Santa Cecilia en el Trastevere, escenas del perdido ciclo de San Urbano alla Caffarella y los frescos de la capilla detrás del ábside de Santa Prudenciana). La imagen de la viña-acanto-Iglesia que nace de la base de la cruz de Cristo y que ocupa todo el cascarón del ábside de San Clemente en Roma es, finalmente, un poderoso símbolo del fortalecimiento de la Iglesia y una eficaz representación del vigor que la institución centralizada adquiere desde su centro hasta sus partes "periféricas".

Signos distintivos

El arte vinculado a Matilde de Canossa

Se han buscado reflejos de la Reforma eclesiástica en la producción artística del territorio bajo el poder de Matilde de Canossa. Los testimonios arquitectónicos son desgraciadamente escasos, así que no nos permiten, por ejemplo, indagar las modalidades con las que la vida cenobítica se une a los centros parroquiales, simultáneamente a la formación de los nuevos grupos de los canónigos regulares.

En esta producción cercana a la condesa, las huellas más claras de los ideales de la Reforma se encuentran en los manuscritos, de los que el evangeliario conservado en Nueva York (Pierpont Morgan Library, ms. 492), hecho a finales del siglo XI, muy probablemente en el monasterio de San Benito al Polirone, es un espléndido ejemplo. Este monasterio tiene que ver, desde su fundación en 1007, con la familia de los condes de Canossa; desde 1092 comienza a recibir ricas donaciones de parte de la

Las huellas del manuscrito

condesa Matilde. Según una leyenda no confirmada, también el manuscrito en cuestión fue donado al monasterio por ella misma. En la ilustración del evangeliario algunas escenas, susceptibles de ser encarnación de los valores exaltados en los escritos reformados, están especialmente bien realizadas. Es el caso, por ejemplo, de la ilustración de la escena evangélica de Pedro cuando corta la oreja a Malco, al margen de la escena de la Captura de Cristo. En el fondo de la página Pedro toma con fuerza a Malco por el cabello y procede a mutilarlo. Se propuso, muy convincentemente, que la imagen hace alusión al derecho que reclamaba Johannes Grammaticus, quien, en el comentario al Cantar de los Cantares dedicado a Matilde, justifica plenamente que san Pedro haga uso del gladio, símbolo del poder temporal. En las imágenes el santo está inmediatamente debajo de Cristo; su gladio, no por casualidad, se contrapone a las armas de los soldados que avanzan contra Cristo, marcadas con el SPQR, probablemente en alusión al Sacro Imperio. En el evangeliario otras escenas encarnan valores de la Reforma: en este sentido, se da amplio espacio a la escena de la expulsión de los mercaderes del templo, probable alusión a la lucha que los papas emprenden contra la simonía.

El códice de la *Vita Mathildis* (Biblioteca Vaticana, Vat. lat. 4922), biografía de la condesa escrita por Donizone (siglos XI-XII), exhibe una secuencia de imágenes que representan a los condes de Canossa, una miniatura directamente inspirada en uno de los hechos más relevantes de la querella de las investiduras: la rendición de Enrique IV (1050-1106, emperador desde 1084) en Canossa. El episodio ocurrió en 1077, cuando, tras recibir una excomunión que puso en crisis su ya frágil autoridad sobre los feudatarios alemanes, se vio obligado a rendirse. En el castillo de la condesa Matilde, aliada de Gregorio VII, pidió al papa que le revocara la excomunión. Según las crónicas de la época, durante tres días y tres noches esperó en la intemperie, expuesto al frío del invierno de los Apeninos, vestido como penitente, a que lo dejaran pasar al castillo, donde, gracias a la intervención de la condesa y de Hugo de Semur-en-Brionnais, abad de Cluny (1024-1109), fue aceptado finalmente en el seno de la Iglesia. En la miniatura Enrique IV aparece de rodillas, en primer plano, delante del abad de Cluny, Hugo, que está sentado sobre una silla curul, y de Matilde, vestida con suntuosos ropajes y sentada en actitud real bajo una arcada.

La rendición de Enrique IV

El arte de Cluny y la Reforma

La orden cluniacense, de la que forma parte el abad Hugo, representado en la miniatura, tiene un importante papel en la Reforma: los monasterios de la orden, directamente dependientes del papa, son importantes centros de difusión de la reforma monástica y litúrgica por todo el continente y contribuyen así a la centralización de la Iglesia de Roma. Aunque por toda la Alta Edad

Media es práctica común que el control de las abadías y de sus patrimonios recaiga en parientes de poderosos legos o eclesiásticos, en el siglo XI Cluny se vuelve un ejemplo de religiosidad y funcionalidad precisamente gracias a su autonomía de cualquier forma de poder eclesiástico o temporal, con su subordinación exclusiva al papa. Algunas obras de Cluny expresan la postura de la orden a este respecto. Por ejemplo, la *Vida de san Ildefonso* en el manuscrito 1650 de la Biblioteca Palatina de Parma, iluminado en el *scriptorium* de Cluny en torno al 1100, se vuelve una oportunidad para tratar una cuestión que en la época provocaba escozor: Ildefonso, obispo de Toledo en el siglo VII, vestido en hábito monacal, debe entenderse como prefiguración de los monjes-obispos cluniacenses presentes en España en la época de la Reconquista. Así pues, las miniaturas traducen el anhelo de la orden de huir al control de los obispos hispánicos, a fin de depender exclusivamente del papa. El mensaje de exclusiva dependencia de la orden a la Iglesia de Roma parece transmitirse también en la *Traditio Legis,* pintura al fresco en el ábside de Berzé-la-Ville, Borgoña, fechable a inicios del siglo XII (*ante* 1109).

La importancia fundamental de los cluniacenses

Las Biblias Atlánticas

Por último, merecen especial atención, en relación con los manuscritos miniados, las llamadas Biblias Atlánticas: se trata de manuscritos de gran formato (los ejemplares más grandes superan los 600 por 400 milímetros) de la revisión de la Biblia elaborada por los reformadores. Los primeros códices, realizados a mediados del siglo XI, se producen en el Lacio, pero la nueva edición de la Biblia de inmediato alcanza éxito en algunos centros monásticos europeos de importancia. Los prelados Gebhard de Salzburgo, Federico de Ginebra y el propio emperador Enrique IV, quien regala un ejemplar a la abadía de Hirsau, son algunos de los personajes con poder que patrocinaron y promovieron la transcripción de tres de las primeras Biblias Atlánticas (Admont, Stiftsbibliothek, C-D, *ante* 1088; Ginebra, Bibliothèque Publique et Universitaire, lat. 1, mediados del siglo XI; Múnich, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 13001, *ca.* 1070). El aparato decorativo e iconográfico de las Biblias Atlánticas es muy variado: los códices iluminados exhiben a evangelistas y profetas, quienes decoran el *incipit* de sus respectivos libros. En algunas escenas, sin embargo, es explícito un valor simbólico: entre las representaciones más frecuentes está la escena de Judith decapitando a Holofernes, que puede interpretarse como la Iglesia que triunfa sobre sus enemigos, según un paralelo que inventó Rabano Mauro en el siglo IX. La hipótesis recibe confirmación por el hecho de que las Biblias carolingias son una de las fuentes de inspiración de las Biblias Atlánticas y que un ciclo miniado en la Biblia de Carlos *el Calvo* (823-877, emperador desde 875), conservada en la abadía de San Pablo Extramuros, insiste justamente en el paralelo entre Judith y la Iglesia.

La Biblia reformada

Así pues, las complejas y a veces controvertidas circunstancias históricas de la Reforma eclesiástica de los siglos XI y XII dejan muchas huellas de variados tipos en el arte. Como conclusión de las observaciones hasta ahora hechas, hay que decir que las alusiones más directas a las circunstancias de la época se encuentran en los libros ilustrados, destinados por su naturaleza a circular en un estrecho círculo de personas. Las imágenes monumentales expresan, a su vez, con medios estilísticos, decorativos e iconográficos, la aceptación de modelos culturales antiguos (tal como habían visto desde lejos todas las partes implicadas en los complejos vericuetos políticos de la Reforma), mientras continúan, como en toda la Edad Media, mostrando escenas edificantes, evangélicas y hagiográficas.

Véase también

Historia "Aspiraciones de reformar la Iglesia y herejías de los primeros dos siglos después del año 1000", p. 212.

LA AUTOCONCIENCIA DEL ARTISTA

MANUELA GIANANDREA

El innegable prestigio que se le reconoce al cliente, el anonimato de los artistas y la asimilación del arte a la artesanía hacen que el autor medieval de la obra de arte se aleje de la élite de quienes practican las más nobles artes liberales: poetas, literatos, filósofos y músicos. Únicamente en el siglo XII la situación parece cambiar realmente: la señal inequívoca de un nuevo orgullo en los artífices se vislumbra no sólo en la proliferación de sus firmas, sino ante todo en la multiplicación de solemnes declaraciones públicas de alabanza a otros o a sí mismos. El artista empieza a reconocer sus propios aportes y sus capacidades y se encamina hacia un ascenso social que lleva consigo mejores condiciones económicas.

EL ARTISTA COMO SIMPLE ARTESANO

En un esmalte inglés de 1150 se lee esta inscripción: "El arte es superior al oro y a las gemas. Pero superior a todo es el cliente". Esta frase es emblemática porque expone bien la importancia del mecenas a lo largo de toda la Edad Media, especialmente en relación con el ejecutor material de una obra de arte. El poderoso prestigio del cliente entre los artistas resulta evidente por las numerosas inscripciones destinadas a alabar el mecenazgo y por las

numerosas fuentes medievales que con celo eternizan a los grandes promotores del arte, como Suger de Saint-Denis (1081-1151) o Bernward de Hildesheim (*ca.* 960-1022, obispo desde 993), aunque se deja en el más oscuro anonimato al "brazo armado" de esta laboriosidad: el artista. En realidad, el problema estriba precisamente en esta palabra y en el papel social que tiene el autor de obras de arte en la Edad Media.

El hecho de que se haya catalogado la representación visual dentro de las artes mecánicas, gracias a las reflexiones de Marciano Capela (*fl.* 410-439) y al legado conceptual del Imperio romano, hace que el artista se aleje de la élite cultural de la época, constituida por quienes ejercen más bien las artes liberales, como poetas, literatos, filósofos y músicos. El artista se vuelve, pues, un artesano, no merecedor de reconocimiento de tipo intelectual, sino sólo de tipo técnico-manual. Éste es un prejuicio que tardará mucho en desaparecer; tanto es así que cuando Dante (1265-1321), en el canto XI del Purgatorio (91-102), coloca en el mismo nivel a dos miniaturistas, dos pintores y dos poetas, provoca la ira de algunos de sus primeros comentadores. De cualquier manera, con Dante nos hallamos en los albores de una nueva época, dispuesta a revalorar socialmente al artista. En los casi mil años que preceden a la escritura de la *Divina comedia,* el artista experimenta, por el contrario, un cierto declive, o quizá sería más correcto decir una función diversa en la sociedad. Desaparecidos el coleccionismo y el mercado privado, el papel didáctico que la Iglesia asignó a la imagen no tiene seguramente como necesidad primaria la apreciación estética de la obra o la glorificación del artista. Las afirmaciones de Paulino de Nola (*ca.* 353-431): "Puse en mi iglesia imágenes bíblicas para campesinos no sin religión, pero incapaces de leer", o de san Gregorio Magno (*ca.* 540-604, papa desde 590): "La escritura es para quienes saben leer lo que pintura es para los analfabetas", contribuyen a crear una distancia irremediable entre la dignidad de la palabra escrita y el valor de la imagen, la primera destinada a un público culto y la segunda fundamentalmente a los ignorantes. Además, el uso comunicativo y propagandístico de gran parte de las obras de arte conlleva la "subordinación" del artista a los poderosos, religiosos o legos que sean, que financian las obras y sobre todo se ocupan, con o sin ayuda, de delinear los programas iconográficos. Así, el autor de la obra de arte se vuelve simplemente un *artifex,* alejado de manera irreparable de nuestra actual concepción del artista, con frecuencia único y genial, y perdido en el mar de la impersonalidad. Y es que el anonimato, en efecto, resulta una constante en el arte medieval, poquísimas veces no aplicable: la inventiva individual queda eliminada ante la subordinación a la voluntad del cliente y ante el valor dogmático que se atribuye a la tradición visual.

Artistas e intelectuales

Depreciación del arte figurativo

Por tanto, la Edad Media se presenta ante nuestros ojos con un patrimonio extraordinario de obras y monumentos sin padre, cuyo valor artístico, atribuible a personajes de alto ingenio, ha llevado a la creación de personalidades

comodín, concentradas en expresiones como "maestro de..." o "Creador de...", como el genial miniaturista de época otoniana, el "Maestro del *Registrum Gregorii*" o el talentoso escultor llamado "maestro de Cabestany", nombre de una pequeña localidad cerca de Perpiñán donde el artista anónimo esculpió una de sus obras maestras. Aunque es una práctica útil, sobre todo para fines de clasificación, se corre el riesgo de eliminar el papel clave que juega en la Edad Media el taller del artista y de crear protagonistas solitarios en la historia del arte, como sucede desde el Renacimiento en adelante. Sin embargo, en este maremágnum de obras anónimas emergen, durante los siglos de la Alta Edad Media y hasta el siglo XII, algunas interesantes excepciones, que permiten adquirir información importante sobre el papel del artista, o artesano, en la sociedad medieval.

Obras sin padre

Como no existe una historiografía artística de la Edad Media, como la que hiciere Giorgio Vasari, digamos, los nombres y las noticias sobre los artífices deben tomarse de otras fuentes, como cartas, contratos, obituarios de las catedrales, vidas de personajes religiosos y políticos eminentes y, por supuesto, obras firmadas por los creadores. La firma, que encierra en sí un impulso autorreferencial, es muy rara en la Edad Media, aunque no faltan las excepciones. En el frente del altar principal de la iglesia de San Pedro en Valle en Ferentillo (Terni), mandada hacer por Hilderico Dagileopa, duque de Spoleto de 739 a 742, llama la atención una curiosa figura masculina que blande un instrumento puntiagudo, identificada con la inscripción que dice Ursus *magester,* quien *fecit* la obra. Ursus, por tanto, no sólo dejó su firma, sino que incluso se retrata en el altar, probablemente junto al cliente. La autorrepresentación es, al lado de la firma, una de las primeras señales de que el artista quiere hacer notar su existencia. Un caso excepcional a este propósito es Volvinio, quien fabrica entre 824 y 859 el altar de oro de la iglesia de San Ambrosio en Milán. Allí el artista firma la obra en la fachada interior y se retrata en adoración del santo milanés. Este honor puede justificarse por el hecho de que Volvinio es quizá un religioso, un monje, pero también un joyero: en la cultura medieval quien se ocupa de joyería goza de mayor crédito, como san Eligio, ya sea porque se encarga de trabajar materiales de alto precio, ya sea porque realiza principalmente relicarios y objetos litúrgicos, en aquella época de gran importancia.

Pocas excepciones

Aparte de los casos anómalos de Ursus y Volvinio, nuestro conocimiento sobre los artistas anteriores al año 1000 se limita solamente a algunas firmas aisladas, como la del *magester Iohannes* de la losa del abad Cumiano, en Bobbio; de Paganus, que autografía el intradós de una de las ventanas del Tempietto de Cividale del Friuli, o las de los artífices del ciborio de San Jorge en Valpolicella (Verona), Ursus, Iuventino y Iuviano, que se mencionan en la inscripción dedicatoria tras el nombre del rey Liutprando (?-744, rey desde 712). También las crónicas, como la de san Galo escrita a mediados del siglo IX, ofrecen a veces información útil sobre los artistas y su estatus. Uno de

los protagonistas del relato del monasterio de San Galo es seguramente Tuotilo, monje artista de finales del siglo IX, "elocuente, brillante en el canto [...] elegante en el arte del cincel y de la pintura". La versatilidad de la labor artística de Tuotilo refleja perfectamente el modelo del artista multifacético y polivalente propio de la época carolingia, con su carácter intelectualista.

El reconocimiento y la alabanza a la labor artística

El sistema artístico fundado en el predominio del cliente, en el anonimato de los artistas y en la asimilación de arte con artesanía comienza a tambalearse en el siglo XII. Además de los orfebres, los arquitectos consiguen un cierto éxito personal, ya que se les reconocen sus conocimientos técnicos y prácticos, necesarios para la consecución del proyecto. Son tratados con un discreto respeto también los miniaturistas, quienes, con cierto orgullo, se representan en el *scriptorium* con los instrumentos del oficio, justo como hace Hugo: a finales del siglo XI se retrata con una pluma y un raspador, definido como *pictor et illuminator* (Oxford, Bodleian Library, ms. 717, f. 287v). La señal inequívoca de un orgullo nuevo en los artífices se vislumbra no sólo en la proliferación de firmas, sino en la multiplicación de solemnes declaraciones públicas para alabar a otros o a sí mismos. En la catedral de Módena dos losas conmemoran al arquitecto del edificio, Lanfranco (?-1089), y al escultor, Wiligelmo (*fl.* 1099-*ca.* 1110). Buscheto (siglos XI-XII), el constructor de la catedral de Pisa, es enterrado en un sarcófago colocado en la fachada de la iglesia, mientras que una losa lo compara con Dédalo, el mítico inventor del laberinto de Creta; una inscripción conmemora a Rainaldo (siglo XII), quien amplió la catedral de Pisa, definido como "prudente constructor y maestro". De la misma manera, Nicolò (siglo XII) es celebrado en la fachada de la catedral de Ferrara; una inscripción en el púlpito de la catedral de Pisa (hoy en Cagliari) alaba a su autor, Guglielmo, como el más capaz ente los artistas de la época. En Tolosa el escultor Gilabertus recibe este elogio: "vir non incertus".

Firmas y declaraciones públicas

En particular, el reconocimiento a las cualidades y las palabras de extremo elogio dirigidas a Lanfranco en Módena —"famoso por su ingenio, docto y capaz"— y a Wiligelmo —"entre los escultores, digno de honor"— permiten ver cuán grande fue la contribución del artista y de su sensibilidad en la obra de arte, sin contar sólo la injerencia del cliente. En este redescubrimiento de la autoconciencia, el artista empieza a reconocer de nuevo su propio aporte y sus capacidades, como muestra con orgullo Bonanno Pisano (siglo XII), que, tras haber elogiado la belleza de los batientes de bronce de la catedral de Pisa, colocados en 1180, presume de haberlos completado gracias a su pericia en un solo año. Un interesante ejemplo de fuerte toma de conciencia nos lo dan las familias de marmolistas, como los Cosmati y los Vassalletto,

en activo en Roma desde principios del siglo XII, como todos unos empresarios del mármol. La fórmula de sus firmas, en las que está siempre insistentemente remarcada la romanidad, atestigua una poderosa conciencia de sí, de su arte y de su continuidad con la Roma antigua. Este ascenso social del artista trae consigo mejores condiciones económicas, al punto de que el orfebre Godofredo de Huy puede permitirse ofrecer a la abadía de Neufmoûtier un precioso relicario y el maestro Gerlachus dona al monasterio de Arnstein un vitral con su nombre al lado de un sumario autorretrato. Una extraordinaria correspondencia entre un joyero y el abad Wibaldo de Stavelot informa sobre la difícil situación en la que puede hallarse un artista cuando los clientes no le pagan: "Mi bolsa está vacía y ninguna de las personas por las que trabajé me paga". En el fondo, *pecunia non olet* también en la Edad Media.

Las primeras autoalabanzas

Véase también

Artes visuales "Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana", p. 542; "Puertas y portales de ingreso a las iglesias", p. 572; "Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros)", p. 582; "El arte y la Reforma eclesiástica entre los siglos XI y XII", p. 695.

MÚSICA

INTRODUCCIÓN

LUCA MARCONI Y CECILIA PANTI

En los siglos XI y XII la música experimenta una considerable evolución, tanto en la teoría como en la práctica, y se acerca claramente a la concepción de arte, más que de ciencia, que caracteriza a la idea de música legada por la modernidad occidental. Este cambio es posible gracias a importantes transformaciones, tanto en un nivel cultural general como en la práctica misma del canto. En primer lugar, la obra teórica y pedagógica de Guido de Arezzo (*ca.* 990-*post* 1033) pone en marcha esta transformación. La difusión de la notación sobre líneas y del sistema de lectura de las notas que inventó el monje, basadas en criterios como la simpleza y la "universalidad" de su aplicación, favorece el florecimiento de géneros musicales nuevos y ayuda a basar en la teoría los avances en las primeras formas de polifonía. Además, esto ayuda a que el teórico de la música se vuelva el medio para hacer comprensibles, a través de un lenguaje técnico y especializado, las nociones básicas y los métodos compositivos de un arte para ese entonces ya variado y multiforme.

La notación de Guido de Arezzo

Esto se refleja también en un nivel especulativo: en las obras enciclopédicas de la época, la música, aunque considerada disciplina matemática, se hace interesante por sus contenidos técnicos y operativos. La música es ciencia, pero también arte y técnica del cantar y tocar instrumentos, como exponen las enciclopedias redactadas en los siglos centrales de la Edad Media, que tienden a poner en relación las técnicas y las artes mecánicas con los saberes científicos teóricos. Asimismo, la música se hace "práctica" en la relación, ya definida en la Antigüedad, con las artes del *trivium,* en particular la gramática y la retórica; de manera más detallada que en el pasado, los teóricos insisten en las semejanzas entre el sistema lingüístico verbal y las estructuras melódicas musicales, reconocidas con mayor ahínco como un lenguaje creado por el hombre para su deleite y elevación moral.

El sentido de renovación que caracteriza a estos siglos no interrumpe, sin embargo, la tradición cultural precedente, pues la Europa cristiana consolida y amplía las manifestaciones del culto religioso, de la liturgia y del canto que han sido transmitidas, en sus aspectos generales, hasta hoy. Esta compenetración entre tradición e innovación se hace palpable por el arte de los tropos, que elabora y recibe en los espacios institucionales las tradiciones de la nueva canción rítmica, la representación teatral de temas religiosos y la polifonía, todos fenómenos que entran en la historia musical europea para quedar allí hasta nuestros días.

En este proceso de renovación, también la cultura femenina adquiere una importancia que no tenía en siglos anteriores. El culto mariano, popular en toda Europa, y la lírica cortés ofrecen una imagen de la mujer mucho más plena que los estereotipos conocidos, el de madre y el de monja. Esta nueva representación del mundo femenino se aúna a las experiencias de mujeres reales, que logran hacer oír su propia voz, como una especie de sutil hilo conductor que vincula experiencias profundamente diversas de sensibilidad artística, como las de Hildegarda de Bingen (1098-1179) y de las "trovadoras" provenzales.

Música y cultura femenina

Una de las raíces de la cultura europea, que en ese momento se expresaba ya también con las lenguas vulgares neolatinas, es la tradición de la lírica trovadoresca en las cortes del sur de Francia. La labor de los trovadores se personifica en la construcción del occitano, lengua literaria que permite una nueva poética del amor y del canto. Se debe a los trovadores que el canto en vernáculo se haya elevado a género de altura y que se haya creado la forma poético-musical de la "canción". Expandida hacia el norte, la lírica cortés se renueva gracias a los troveros, quienes celebran, en francés, la *fin'amor;* en Alemania, los *Minnesänger* producen una abundante lírica en la que el ideal cortés está permeado de espontaneidad y naturaleza. En esta variopinta e interesante forja poético-musical se coloca el repertorio de los cantos de la Sicilia normanda, tierra de un riquísimo florecimiento cultural, que en los testimonios de su música presenta características de modernidad compositiva, casi osadas para la época y para el género, con rimas originales, nuevos esquemas rítmicos e incluso un poderoso sentido tonal *ante litteram,* todas soluciones muy lejanas de las modalidades que el canto gregoriano fijó en los siglos anteriores.

Trovadores y troveros

En este ambiente no es sorprendente, pues, que poco a poco se experimente, aún de manera oscura y por completo oral, el teatro, sobre todo el religioso, abundante en sucesos heterogéneos entre sí, en los que la danza aparece bajo formas no susceptibles de ser documentadas de manera inmediata, muchas veces vinculadas a un imaginario aún en formación. De la misma manera, la música instrumental, ya no relegada a los testimonios bíblicos simbólicos o, al contrario, a la idea de negatividad demoniaca en la que estaba encasillada durante la Alta Edad Media, comienza a tener un lentísimo proceso de elaboración, como nos hacen ver esporádicos fragmentos supervivientes, literarios e iconográficos, así como restos materiales de los instrumentos musicales mismos.

El pensamiento teórico musical

GUIDO DE AREZZO Y LA NUEVA PEDAGOGÍA DE LA MÚSICA

ANGELO RUSCONI

En el siglo XI se hace en Italia una nueva teoría y pedagogía de la música, según principios que tienen inmediato éxito y que son la base de la enseñanza de este arte por muchos siglos. El principal responsable es el monje Guido de Arezzo, quien propone que teoría y práctica son complementarias. Con la invención de la notación sobre líneas y de un método de entonación de los intervalos, Guido permite superar el aprendizaje puramente memorístico de la música y el paso a la exacta transmisión escrita de ésta.

GUIDO DE AREZZO: EL PERSONAJE HISTÓRICO Y SU OBRA

La renovación de la teoría y de la pedagogía de la música ocurrida en Italia en la primera mitad del siglo XI es ciertamente una consecuencia de la maduración de reflexiones y experimentaciones elaboradas en el curso de al menos dos siglos, desde que se redactaron los primeros tratados medievales sobre música, en específico el canto litúrgico. También es cierto que la síntesis realizada en esta época se alimenta de motivaciones que no tienen que ver con la música y sobre todo que el buen recibimiento de que ésta gozó entonces se comprende por completo sólo si se pone en relación con el momento histórico específico que vive entonces la Iglesia, principalmente en Italia.

En los albores del año 1000 la Iglesia está en crisis por la caída del Imperio carolingio. La simonía, agravada con el concubinato de los religiosos, el llamado nicolaísmo, es endémica y causa de un asfixiante enredo de intereses. El papado está condicionado por el emperador alemán. Al mismo tiempo, Italia es un hervidero de renovaciones eclesiásticas, de las que los monjes son vanguardia. Junto a ellos, obispos reformistas laboran en las diócesis, en un intento por devolver a la Iglesia el derecho a la independencia respecto del poder laico y el deber de predicar el Evangelio. Entre la Toscana y la llanura padana surgen personalidades carismáticas: san Romualdo (*ca.* 952-1027), fundador de Camaldoli, expone el redescubrimiento de la vida eremítica; san Pedro Damián (1007-1072) alterna la vida solitaria con una predicación ardorosa, y, no mucho después, san Juan Gualberto (*ca.* 995-1073) da origen al movimiento de Vallombrosa.

Es significativo que el debate sobre la enseñanza del canto litúrgico se desarrolle en las mismas áreas que involucran estos hechos mencionados. Es personaje destacado Guido (*ca.* 990-*post* 1033), monje de Pomposa, cerca de Ferrara, en el delta del Po, quien busca dar su propio aporte en el antiguo problema sobre la falta de homogeneidad en el canto litúrgico, realizado con notorias discrepancias de un lugar a otro. El problema se debe solucionar, según Guido, desde la notación, es decir, la escritura musical.

Se unifica la notación musical

Los neumas, los signos que sugieren al cantor el avance de la melodía, no indican con exactitud la altura de los sonidos, y si el cantor no conoce de memoria la melodía, no sirven para nada. En la práctica rige la tradición oral. Guido experimenta una enseñanza mediante libros con una adecuada notación (probablemente la notación alfabética, en principio), pero su propuesta es rechazada por los otros monjes del monasterio: es probable que el cambio de las modalidades cognitivas (de la oralidad a la lectura) haya parecido demasiado brusco. Además, Guido redimensiona el papel de los cantores, que ya no son los depositarios de las melodías sacras. Por las fuertes críticas que recibe en el monasterio, Guido se ve obligado a retirarse a Arezzo, la ciudad donde se pone manos a la obra. Allí lo recibe el obispo Teodaldo (*ca.* 990-1036), prelado profundamente empeñado en la reforma de la Iglesia local. Guido instruye en el canto a los niños de la catedral; escribe el *Micrologus,* un tratado en el que expone los principios de la teoría musical, materia que resume en otros dos textos: las *Regulae rhythmicae* (en verso) y una sección (quizá en origen independiente) de la *Epistola ad Michaelem*. En el *Prologus in Antiphonarium* ilustra el nuevo sistema de notación musical.

La fama de los jóvenes cantores que el monje educa se propaga a tal punto que el papa Juan XIX (?-1032, pontífice desde 1024) invita a Guido a Roma para conocer de primera mano el eficaz nuevo sistema. Al invierno siguiente renueva la invitación, a fin de que Guido instruya al clero romano. No sabemos si eso ocurrió realmente, porque poco más tarde el papa falleció. Quizá el interés papal favoreció la extraordinaria fortuna de las innovaciones del monje, que de todas maneras, se ha supuesto, resultaron idóneas, en cuanto a la liturgia, para la vasta obra de reorganización, ordenamiento y homogeneización que emprendió la Iglesia, culminada en la segunda mitad del siglo con la reforma de Gregorio VII (*ca.* 1030-1085, papa desde 1073). El gran éxito del sistema que Guido elaboró se valió de la claridad y de la fascinación de su estilo literario: el monje escribe con agudeza; sus explicaciones técnicas varían entre frases incisivas y creativas comparaciones; usa magistralmente el *cursus* (prosa rítmica, con cadencias diferentes según los acentos de las palabras que concluyen las frases) y es un maestro en la creación de versos poéticos, como las *Regulae rhythmicae* demuestran brillantemente.

La teoría musical

Como se ha dicho, la base del trabajo de Guido es la superación del aprendizaje tradicional de la música, consagrado a la imitación. Los cantores no deben repetir de memoria todo lo que escucharon directamente del maestro. Esta modalidad de enseñanza, en efecto, además de que requiere de una práctica interminable, está expuesta a inexactitudes de distintos tipos, lo que pone en peligro la correcta transmisión de las melodías, como demuestran las diferencias que se hallan de lugar en lugar. Se necesitaba de un sistema práctico diferente, más eficaz, más seguro. Un sistema que, sin embargo, debe sostenerse en una base teórica, que permita al cantor adquirir la conciencia de su labor. Esto modifica los términos de la antigua distinción entre *musicus* (el teórico) y *cantor* (el práctico), hecha canon en el mundo latino gracias a Boecio (*ca.* 480-525?).

Todos recuerdan los famosos versos que abren las *Regulae rhythmicae,* que parecen subrayar la distancia entre músico y cantor. Pero al leer estas palabras se entiende que el *cantor* de Guido es una cosa diferente al *cantor* de Boecio: no el estudioso dedicado al estudio filosófico de la música, sino el músico que ejerce su arte conociendo los fundamentos teóricos. Estos fundamentos no corresponden al tradicional bagaje aritmético-teológico (Guido no lo desprecia, pero lo juzga inútil para la práctica): la teoría musical es un conjunto de nociones relativas a cantar bien. Así se esclarece la conclusión de la *Epistola ad Michaelem:* "Boecio, cuyo libro no es útil a los cantores, sino sólo a los filósofos". La dualidad *musicus/cantor* de Boecio queda sustituida por una función triple: *philosophus/musicus/cantor*, donde el *musicus* antiguo corresponde al *philosophus*. Para Guido, teoría y práctica deben ser complementarias, pues una teoría sin práctica no tiene sentido, en la misma medida en que una práctica irracional resulta banal.

Guido y Boecio

Con estas ideas en mente, Guido funda el concepto moderno de teoría musical: una teoría que, partiendo del estudio de cada sonido, progresa gradualmente, al abrazar elementos fundamentales de la música en función de la práctica. El *Micrologus* no presenta grandes novedades de contenido, pero frecuentemente es nuevo el modo mediante el cual los conceptos se explican. Por ejemplo, la octava no se cataloga dentro de las *consonantiae* (consonancias), postura contraria a toda la tradición. La razón es que, según el monje, el concepto de consonancia implica una circunstancia de concordia entre dos elementos diferentes; por el contrario, la octava se conforma de dos sonidos iguales, colocados simplemente a diferente altura, de manera que no es "consonancia" sino "igualdad" de dos sonidos. Es claro que una manera de trabajar los conceptos teóricos tal como ésta se basa en la observación de la realidad, justificada por su estrecha relación con la finalidad práctica del canto. Otro elemento teórico importantísimo es la racionalización del concepto de

modo: el modo gregoriano ya no se ve como la conjunción de fórmulas musicales, sino más bien como una escala.

La notación alfabética

La reflexión teórica pone las bases para un sistema de notación nuevo, capaz de expresar con exactitud la altura de los sonidos. Dos son las fuentes principales de Guido: el tratado *Musica enchiriadis,* escrito en el siglo IX en el norte de Francia, y el *Dialogus de musica,* hecho en el norte de Italia, prácticamente contemporáneo a Guido. El monje se inspira en el *Musica enchiriadis* para hacer un profundo análisis sobre los elementos fundamentales de la música; de allí desarrolla el estudio de las relaciones entre los sonidos y la teoría de los "sonidos afines", los que permiten la transposición. Del *Dialogus* (que, según algunos indicios, algunos recientemente notados, podría ser una obra suya de juventud) retoma la regla para definir el modo musical de un canto: la atribución a uno u otro modo depende de la nota final, y otro elemento de valoración es la extensión de la melodía. Como se ha dicho, esta idea forma parte de las tendencias de la época, que concibe los modos como proporciones de escala, más que como acumulaciones de sonido en torno a un centro tonal. La autoridad de Guido contribuirá mucho a difundir la teoría que representa los ocho modos gregorianos como escalas.

Otra importante contribución del *Dialogus* es la construcción de la escala con base en la octava (y no en el tetracordio, que se usaba antes). La escala se expresa mediante una notación alfabética especial que Guido perfecciona en esta forma: cada nota se designa con una letra; las primeras siete con mayúsculas, su repetición en agudo va con minúscula; se añaden cuatro notas muy agudas en minúsculas, escritas por encima, mientras que a la grave se pone una nota con la letra griega gamma (Γ A B C D E F G a b/♮ c d e f g a^{a} b^{b}/$♮^{b}$ c^{c} d^{d}). La nota "b" puede ser redonda *(be molle)* o cuadrada (♮, *b quadratum*), pero la primera se admite sólo como excepción. La ventaja práctica de esta notación construida sobre la octava es que a un sonido corresponde un signo. También en este caso es claro que la definición teórica se efectuó para tener una función práctica.

La notación sobre líneas y la pedagogía de la música

Con la octava como fundamento del sistema musical y con la notación alfabética ya ajustada, Guido comienza a desarrollar un sistema pedagógico, cuya elaboración atraviesa por varios estados de progreso. En principio se sirve probablemente del monocordio: con la ayuda de este antiguo instrumento didáctico, los jóvenes aprenden, nota tras nota, las melodías transcritas en

notación alfabética. En Pomposa y en su estadía en Arezzo parece conocer sólo este método y esta notación, ya que en el *Micrologus* no se encuentra ninguna señal de otros sistemas de escritura musical o de enseñanza. La increíble capacidad pedagógica de Guido no tarda en comprender las limitaciones de ambos.

Hacia una nueva didáctica de la música

El defecto de la notación alfabética es que se pierde el fraseo del canto gregoriano, mientras que los ágiles neumas lo visualizaban perfectamente (los cuales, como sabemos, no expresaban con exactitud la altura de los sonidos). Pero Guido busca una escritura musical más eficaz. La solución está en insertar los neumas tradicionales en un sistema de líneas; cada signo, correspondiente a un sonido, se coloca sobre una línea (o en el espacio entre dos líneas), de manera que los sonidos iguales se encuentren siempre en la misma línea (o en el mismo espacio). Para especificar la altura, al inicio de cada línea (o espacio) se coloca una letra de la notación alfabética (por ejemplo, la "c" indicaría que todos los neumas y partes de neumas escritos en tal línea suenan "c", es decir, do). Además, las líneas de los sonidos fa (F) y do (c) se escriben respectivamente en rojo y en amarillo, evidencia de que hay semitonos y dato útil para la transposición (fa y do son "sonidos afines").

Con respecto al aprendizaje con el monocordio, el peligro es convertirse en esclavo del instrumento: "Éste es un método de niños, bueno para los principiantes, pero pésimo para quien prosigue en su estudio" (*Epistola ad Michaelem*). Guido quiere emancipar completamente al cantante, elaborando un método para cantar a primera vista al leer los libros notados pautados. Se deben aprender de memoria no las melodías sino los elementos que constituyen una melodía, cualquier melodía: los sonidos y los intervalos. De tal manera, el cantante podrá entonar por sí solo una melodía desconocida, escrita en la pauta y, a la inversa, podrá escribir correctamente en la pauta una melodía escuchada. Para ejercitar a los alumnos, Guido hace uso de la primera estrofa del himno a san Giovanni Battista *Ut queant laxis,* un texto de fuerte valencia simbólica respecto a la voz y al canto. A este texto aplica una melodía especial, cuyas frases inician cada una un grado más agudo que la precedente. Frase tras frase, tienen entonces las primeras seis notas de la escala, con el semitono E-F (mi-fa) al centro. Con el tiempo, las sílabas del texto correspondiente a cada uno de estos sonidos terminan por designar los sonidos mismos; en los países latinos ésos son todavía los nombres de los sonidos: ut-re-mi-fa-sol-la (ut mutó a do en el siglo XVII). La serie de los seis sonidos se conoció en seguida como "hexacordo".

Superando el monocordio

Como se ve, falta la sílaba para la séptima nota (si). Por ello se hace un sistema de transposición del hexacordo, llamado *solmisatio* o *solfisatio* (solmisación), gracias al cual todos los semitonos son llamados mi-fa. Si todos se llaman así, los sonidos cercanos de vez en vez toman nombres diversos, en relación con el semitono: es un sistema similar al de los modernos métodos

de Kodály y Goitre, formas de aprendizaje de la música que usan el llamado "Do móvil".

En general se atribuye a Guido la invención de la solmisación, pero en realidad no se encuentra esta palabra en sus obras ni se describe el sistema de transposición de los hexacordos. Por ello, algunos estudiosos prefieren negar que haya sido él el inventor. Efectivamente, es probable que la compleja elaboración de la solmisación, así como se describe en las fuentes de la tarda Edad Media y del Renacimiento, no se remonte directamente a él. Sin embargo, el mecanismo base está perfectamente dentro de la teoría de los "sonidos afines" y se encuentra ya aplicado en el manuscrito 318 de Montecasino, una recolección de textos sobre música escrita en la segunda mitad del siglo XI (y, por tanto, en época muy cercana a Guido: el manuscrito es la fuente italiana más antigua de sus obras). También debemos mencionar que en la *Epistola ad Michaelem* Guido habla un poco sobre los componentes fundamentales de su método, pero no lo describe detalladamente, como él mismo precisa: "Y todo esto, aunque con dificultad lo explicamos por escrito, se hace muy claro con una simple charla". La solmisación es por siglos la base de la enseñanza musical. Cuando cae en desuso se introduce la sílaba si, tomada de las últimas palabras del himno *(Sancte Ihoannes).*

Hexacordo y semitonos

Otro instrumento didáctico atribuido a Guido es la "mano musical", llamada de hecho "mano guidoniana". Servía para memorizar la escala, pues en ella se hacía corresponder cada nota a una articulación o punta de los dedos de la mano izquierda. Tampoco de ésta se hace mención en sus escritos. Sin embargo, el uso nemotécnico de la mano para los más diversos fines (musicales y no) es muy antiguo y formaba parte de un patrimonio didáctico común en los monasterios.

Entre los otros temas que Guido trata, ha causado polémica y contrastantes interpretaciones el capítulo 15 del *Micrologus,* dedicado a la *modulatio*. Varios estudiosos han intentado encontrar en este capítulo indicaciones precisas sobre cómo cantar el gregoriano; algunos otros lo han usado para afirmar que en la época de Guido el gregoriano se cantaba con notación mensural, con exactos valores para cada nota. John Blackley usó este pasaje, así como otros textos medievales, para proponer una interpretación rítmica del canto gregoriano, ejemplificada en numerosas grabaciones discográficas, hechas con el grupo Schola Antiqua.

La modulatio

En el fondo de estas discusiones hay un equívoco. Guido no habla allí de ejecución del canto, sino de composición. En estas breves páginas del *Micrologus* encontramos el primer "manual de composición" de la historia y también, de alguna manera, el primer esbozo de una estética musical. El autor expresa su ideal sobre la composición litúrgica, para él de un estilo sobrio, conformado por fases homogéneas y bien proporcionadas en sus elementos constitutivos; el trabajo del compositor se compara con el del poeta, pero se le concede mayor libertad. Incluso puede actuar de manera no por completo

conforme a las reglas, y, a pesar de ello, el resultado recibe aprobación de nuestro corazón o nuestra mente. De allí se deduce que la música es algo profundo y casi divino, que huye en su íntima esencia a la comprensión humana.

Estética musical

La polifonía

Otro punto muy estudiado en el *Micrologus* es la *diaphonia* u *organum,* la amplificación de una melodía litúrgica ya existente mediante una segunda voz. Nuevas fuentes atestiguan que esta práctica era muy popular en las iglesias italianas, así que hoy estamos obligados a revisar o a estructurar mejor la noción tradicional del canto gregoriano como monodia (canto al unísono). Muchos *Libri ordinarii* —los libros que describían a detalle las costumbres litúrgicas de una determinada iglesia, usualmente una catedral— nos informan sobre ocasiones en que se cantaba *cum organo* (esta expresión no se refiere al instrumento, sino al canto polifónico). Por ejemplo, gracias al *Liber ordinarius* del siglo XIII de la catedral de Florencia sabemos que la ejecución monódica del gregoriano era excepción, no regla.

Monodia y diaphonia

En el *organum* descrito por Guido, la nueva voz se coloca por debajo de la melodía original, como en la tradición más arcaica. Se basa principalmente en el intervalo vertical de cuarta; admite además la quinta, la tercera mayor y menor, la segunda mayor y las duplicaciones a la octava. Se pone mucho cuidado al *occursus,* el movimiento de las dos voces hacia la cadencia. No es del todo claro si, al explicar el *organum,* Guido estaba exponiendo su propia teoría sobre este tipo de canto o si, por el contrario, describía el canto polifónico en la manera en que se realizaba en la catedral de Arezzo. Si fuera así, el texto representaría un testimonio único del canto a más voces usado en Italia en torno al año 1000. Como quiera que fuere, el *organum* ha llamado naturalmente la atención de los estudiosos modernos, pero no parece haber sido un tema por el que Guido sintiera particular interés: de ello habla en el *Micrologus,* pero luego no lo menciona ni siquiera brevemente en sus obras posteriores.

Innovar para conservar

Si se examina la obra de Guido panorámicamente, podemos decir que representa la culminación del esfuerzo, comenzado desde el siglo IX, por estudiar el sonido y representarlo con precisión en la notación musical. Guido, hombre de la época que vivió en estrecho contacto con las más agitadas corrientes de la reforma de la Iglesia, añade a este esfuerzo la preocupación por que el canto de san Gregorio se ponga por escrito en la forma más exacta posible, fiel a la tradición antigua, romana y gregoriana. Esta preocupación está perfectamente colocada dentro de los inten-

Brillante innovador y fiel conservador

tos de reforma que buscan restaurar la tradición litúrgica romana y difundirla. Para Guido, en las melodías gregorianas debe evitarse todo cambio, producto de innovaciones o de errores de los cantores. Esto explica la aparente contradicción que se vislumbra en sus textos: por una parte, una pedagogía brillantemente original; por la otra, una teoría hostil a todo tipo de novedad en el campo de la creatividad y del lenguaje musical (sirva de ejemplo que aconseja la mayor prudencia en el uso del bemol porque puede ceder el paso a peligrosas innovaciones). La finalidad de sus esfuerzos es poner bajo resguardo el canto gregoriano, libre de alteraciones y desviaciones, causadas no sólo por una transmisión imperfecta, sino también por los nuevos horizontes que se abren en la música. En síntesis, él innova para conservar.

Véase también
Música "La música en la cultura enciclopédica medieval", p. 720.

LA MÚSICA EN LA CULTURA ENCICLOPÉDICA MEDIEVAL

CECILIA PANTI

En los siglos XI y XII la concepción de la música refleja los importantes cambios que ocurrieron en un nivel cultural general y en el ámbito de la práctica del canto. La difusión de la notación alfabética, el florecimiento de formas y géneros musicales nuevos y los avances en las primeras formas de polifonía ponen al teórico de la música ante un arte variado, que hace necesario afrontar los problemas técnicos de la composición y la ejecución. Esto se ve también en un nivel especulativo, pues en las obras enciclopédicas de la época la música, aunque siempre considerada una disciplina matemática, se hace interesante por sus contenidos técnicos y operativos en el cantar, tocar instrumentos y componer, según una tendencia típica de ese entonces: poner en relación las técnicas y las artes mecánicas con los saberes científicos y especulativos. En esta catalogación, la música se vincula estrechamente incluso con las artes del lenguaje, en particular la gramática y la retórica, que se ofrecen como instrumentos para hallar las semejanzas entre el sistema lingüístico verbal y las estructuras melódicas musicales, cada vez más reconocidas como un lenguaje forjado por el hombre.

LA MÚSICA COMO ARTE DEL *QUADRIVIUM* EN LAS NUEVAS ENCICLOPEDIAS

El siglo XII está marcado por un florecimiento cultural exuberante que la tradición historiográfica comúnmente llama "renacimiento". El nuevo mundo, organizado política e intelectualmente en las ciudades, que a su vez se expanden alrededor de catedrales imponentes, asigna una nueva identidad a las escuelas, que pierden su función principal, la de educar al monje en la vida consagrada, a fin de volverse centros abiertos, lugares de estancia y debate para intelectuales. En este contexto, las antiguas artes liberales se transforman: cambian sus contenidos y, en consecuencia, quienes las estudian toman un camino especializado en cada disciplina, sea música, gramática, dialéctica, astronomía o geometría. Además, aumenta su número: ahora las artes incluyen los saberes de tipo técnico-práctico, como la medicina, la óptica, la *theatrica* o la arquitectura. Como es evidente, la reorganización de los conocimientos está en función de los nuevos profesionales de las ciudades: juristas, médicos, banqueros, comerciantes, maestros, etc. La erudición escolástica se acompaña, pues, de intereses prácticos vinculados a las "técnicas" y a las "mecánicas"; por su parte, las enciclopedias se hacen portavoces de estas nuevas necesidades de formación cultural.

También la concepción de la música se ve modificada en este contexto. En particular, la distancia entre teoría y práctica se mitiga y los enciclopedistas, poco interesados en las cuestiones de la matemática musical boeciana, si bien continúan definiendo la música como ciencia aritmética *(de numero relato ad aliud),* demuestran más bien una curiosidad en aumento por las nuevas formas y usos diversos del canto, los instrumentos musicales y las técnicas vocales.

Esta tendencia se vislumbra ya en la obra enciclopédica más famosa del siglo XII, el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141). El maestro victorino estructura su obra, surgida y centrada en el ambiente monástico, según dos fuentes, de las cuales emana el saber del hombre: la inteligencia es imagen de la sapiencia divina, mientras que la ciencia humana imita a la naturaleza. Así pues, el hombre, en el conjunto de sus saberes, es el punto de convergencia entre Dios y el mundo natural, entre espíritu y materia. Ningún conocimiento, afirma Hugo, es superfluo: todo sirve para completar al hombre y para realzar su importancia en la Creación. En tal concepción, la música se incluye en el *quadrivium,* aún organizado según la clásica división boeciana en aritmética, música, geometría y astronomía, a la vez que continúa repartida en otra división boeciana: mundano, humano e instrumental. Pero el interés del enciclopedista se proyecta ahora hacia la pluralidad de los modos en los que la armonía musical se realiza, en el mundo como en el "microcosmos" humano, y su atención se dirige en particular al variado mundo de las actividades del

El conocimiento según Hugo de San Víctor

hombre y a la naturaleza especial de los “lazos de amor” que tienen anclada el alma al cuerpo.

Música y cultura naturalista en las escuelas del siglo xii

Si bien el *Didascalicon* ilustra en su conjunto la posición de la música dentro de las artes liberales, tal como se puede recabar del contexto de la cultura monástica de la época, en los escritos enciclopédicos del inglés Adelardo de Bath (*fl.* 1090-1146), importante traductor del árabe y estudioso de la ciencia, se halla la concepción de la música que podía tener el nuevo intelectual “laico”. La curiosidad y el deseo de novedad —personificados en el *De eodem et diverso,* en la doncella alegórica *Philocosmia*— son justo lo que hace amar la música. Música es la más jocunda de las personificaciones de las artes liberales: sus instrumentos son un címbalo y un libro de teoría musical. Contrariamente a la antigua y ya entonces en desuso representación de Armonía que se perfila en las *Bodas de Mercurio y Filología,* de Marciano Capela (*fl.* 410-439), la joven Música de Adelardo no es una inteligencia celestial embelesada con el sonido cósmico de la armonía planetaria, sino una joven “terrena”, experta en consonancias musicales, en técnicas del canto y en tocar instrumentos musicales, a lo que añade una adecuada pero ágil erudición teórica. El científico y naturalista Adelardo tiene buenas capacidades en la teoría musical, pues su enseñanza en esa área se menciona en algunas glosas del *De institutione musica* de Boecio (*ca.* 480-525?), pertenecientes al siglo xii; pero los problemas de matemática musical, que él mismo reconoce como la base del arte de los sonidos, para ese entonces son de índole filosófica y de escaso interés puramente musical.

La Música para Adelardo de Bath

La teoría de la música se vuelve un conjunto de saberes cada vez más dependientes de la práctica, en lo que respecta al canto llano, es decir, el canto gregoriano, y a la polifonía. Justamente en los siglos xi y xii se da un gran florecimiento en la escritura de tratados musicales especializados, dedicados a los cantores, cuyo objetivo es la sistematización de los principios básicos del canto, de la notación de Guido de Arezzo y de su progreso, así como de las primeras formas de polifonía (*organum* y discanto). En este periodo se comienza a formar el vocabulario técnico de la música y, como hace ver Hans Heinrich Eggebrecht en su *Música en Occidente*, la teoría así reformulada funda la investigación científica de la realidad sonora como naturaleza y creación programada de formas, que resulta del “pensar mediante los sonidos”.

El primer vocabulario de música

Esta transformación de los tratados musicales arroja una imagen muy bien estructurada de la concepción de la música que en los siglos centrales de la Edad Media se comienza a tener. En este proceso de gradual integración entre teoría y práctica surgen nuevos problemas para el hombre medie-

val, en especial la física del sonido. De nueva cuenta son las enciclopedias las que hacen dirigir la atención hacia este tema, atención que se da ante todo por la circulación de las obras aristotélicas de filosofía natural (a mediados del siglo XII se tradujo al latín el tratado sobre el alma) y de los escritos científicos y médicos griegos y árabes. Los temas discutidos versan sobre la naturaleza y la propagación del sonido, los cuerpos resonantes y los instrumentos musicales, en especial la resonancia de las campanas.

La concepción de las artes del *quadrivium* en el siglo XII se abre, pues, a intereses naturalistas que persiguen los intelectuales, los científicos y los traductores, como Adelardo y sus "colegas", en contacto con la cultura árabe (Alejandro Neckam, 1157-1217; Alfredo de Sareshel, siglo XII; Domingo Gundisalvo siglo XII). Pero también lo hacen los mayores expositores de las escuelas catedralicias más a la vanguardia, como la Escuela de Chartres, que sin lugar a dudas es la más prestigiosa para las ciencias, con maestros del calibre de Teodorico (?-*ca.* 1150), Bernardo (*fl.* primeras décadas del siglo XII), Guillermo de Conches (*ca.* 1080-*ca.* 1154), Bernardo Silvestre (siglo XII) y Juan de Salisbury (1110-1180). Esta comunidad de estudiosos cultiva intereses naturalistas gracias a la lectura y reflexión del *Timeo* de Platón (428/427-348/347 a.C.), en el que se buscan convergencias con la Biblia. Se atribuye a Bernardo la célebre frase "somos como enanos sobre hombros de gigantes", donde el sentido de continuidad con los grandes autores clásicos latinos (Cicerón, Plinio, Virgilio) y de la Antigüedad tardía (Boecio, Marciano Capela, Casiodoro) se compenetra con la idea de progreso alimentado también de las nuevas fuentes árabes.

La Escuela de Chartres

En el *Heptateucon,* obra enciclopédica de Teodorico de Chartres, la exposición de las siete artes liberales, y en particular de la música, se basa aún en la autoridad de Boecio, pero reserva un espacio para la teoría del sonido. A la par, también la música de las esferas boeciana se actualiza y se hace signo de una visión unitaria del mundo. Con el lenguaje simbólico y alegórico típicos de la cultura filosófica platonizante, Bernardo Silvestre traza en su *Cosmographia* el personaje de *Endelichia,* principio vivificador que pone orden y hace mediación entre lo sobrenatural y lo natural, como un "ser que se mueve según armonías y ritmos" (I, 2, 14).

LA MÚSICA Y LAS ARTES DEL *TRIVIUM*

En el sistema de saberes arraigado en la Edad Media la música pertenece al *quadrivium* en virtud de su naturaleza matemática, basada en fundamentos y contenidos boecianos. Pero, a fuerza de ser aplicada al canto, en primer lugar al canto litúrgico gregoriano, está también estrechamente relacionada con las artes del *trivium:* la gramática, la dialéctica y la retórica. Cuando, a partir del siglo XI, gradualmente comienzan a escribirse tratados musicales

orientados a la práctica, cuya finalidad es la producción y ejecución de la música sonora, este conjunto de saberes teóricos pasa a ser definido *ars cantus,* arte del canto, y como tal representa materia de estudio en las escuelas de las iglesias, monasterios y catedrales. La cercanía de este marco teórico a las ciencias del lenguaje echa raíces en los tratados de la época carolingia, en particular en las anónimas *Musica* y *Scholica enchiriadis,* pero se precisa en los siglos centrales de la Edad Media de una forma más detallada, como subraya Eggebrecht en *Musica en Occidente,* gracias a la introducción de muchos conceptos lingüísticos en la terminología musical, a la creación de analogías entre la construcción de la forma musical y el desarrollo del discurso, al modo de interacción entre el texto cantado y las estructuras musicales en las que se presenta y, en sentido más general, a la estructura de la música según el metro y el ritmo de la lengua.

Teoría y práctica musical, nuevos avances

Esta relación entre música y lenguaje se pone en evidencia en el tratado *De musica* de Juan de Afflighem (*fl. ca.* 1100), conocido como Juan Cotton. Este maestro, poseedor de una erudición en la gramática que refleja la formación cultural de su tiempo, transfiere a la música conceptos y términos de la teoría literaria, a fin de volver más eficaces sus análisis de melodías gregorianas. En lo específico, las técnicas de la retórica que definen el exordio, el cuerpo central y el cierre del discurso cuidado están, para Juan, recalcadas por la modalidad de desarrollo de la estructura melódica, principio que para un escritor anónimo contemporáneo a Juan es aplicable también al lenguaje polifónico, para la correcta composición y conducción del *organum.*

Música y lenguaje

Pero los paralelismos se acaban aquí. Para Juan de Afflighem la gramática ofrece criterios de lectura textual que arrojan luz sobre la conducción melódica apropiada del canto. El análisis comparado que él establece, por ejemplo, entre el inicio del tercer capítulo del Evangelio según San Lucas y la melodía de una antífona para la fiesta de San Pedro Encadenado, define para la música una segmentación en secciones análogas a las gramaticales de la frase en secciones mínimas *(commata)* y agrupaciones de *commata (cola),* que acumuladas dan forma, finalmente, a una estructura compleja *(periodus).*

La musicología moderna tiene un gran interés por la posibilidad de analizar comparativamente las estructuras sintácticas del texto litúrgico (pero también profano) medieval y de la música que lo entona. Los musicólogos Leo Treitler y Ritva Jonsson condujeron estas investigaciones, aplicadas, por ejemplo, al latín complejo de los tropos: se mostró, en el caso de un tropo a una antífona para la Epifanía, que la melodía, basada en un número restringido de fórmulas marcadas por un uso apropiado de las cadencias y las repeticiones, contribuye a clarificar las relaciones del tropo mismo con el texto de la antífona. Relaciones semejantes pueden identificarse en el repertorio de los *nova cantica,* como se definió a la producción poético-musical en latín

de los siglos XI y XII, pero la variedad misma de estas fórmulas musicales y de su uso hace obviamente inaplicable cualquier criterio sistemático de relación entre el texto y la música, porque éste resultaría forzado y anacrónico. Los tiempos de creación de la música y de la poesía en la Edad Media son diferentes, como afirma oportunamente Fabrizio Della Seta en su ensayo "Parole in musica" (*Lo spazio letterario del Medioevo,* edición de G. Cavallo, C. Leonardi y E. Menestò, 1995, pp. 537-569), incluso en un caso ideal en el que el músico y el poeta sean la misma persona: la poesía se mantiene enlazada de manera indisoluble a la escritura, pero en retrospectiva y visto con detenimiento, la música está aún fuertemente condicionada por los procesos de oralidad, basados en la continua elaboración de esquemas y fórmulas melódicas en buena parte dependientes de la tradición. Una distancia que, de hecho, podemos considerar existente también en el repertorio de la lírica romance de trovadores y troveros.

Véase también

Música "Guido de Arezzo y la nueva pedagogía de la música", p. 713; "Música y espiritualidad femenina: Hildegarda de Bingen", p. 726.

MÚSICA Y ESPIRITUALIDAD FEMENINA: HILDEGARDA DE BINGEN

CECILIA PANTI

En el proceso de renovación que caracteriza al siglo XII, *la mujer adquiere mayor importancia que en los siglos pasados. El culto mariano recibe un enorme impulso y la lírica cortés ofrece la imagen de una mujer aristócrata fría e inalcanzable. A esta representación se unen mujeres reales, que hacen oír su voz en los círculos monásticos, en la vida citadina y en la sociedad cortés. En estos ejemplos, que la escasez de testimonios nos obliga, quizá erróneamente, a considerar excepcionales, la música representa una especie de elemento común. La abadesa renana Hildegarda de Bingen es una compositora de originales líricas sacras. La abadesa Herrada de Landsberg expone una visión de la música como arte liberal que coincide perfectamente con la nueva sensibilidad de la época. Eloísa, desventurada alumna y amante del mayor maestro de entonces, Pedro Abelardo, ha sido reconocida como inspiradora y coautora de la reforma litúrgica de su monasterio. Las líricas de la condesa de Día, de María de Francia y de las otras* trobairitz *hacen palpable la preparación y la gran sensibilidad poético-musical de las damas provenzales.*

LA MÚSICA EN EL *HORTUS DELICIARUM* DE HERRADA DE LANDSBERG

Para contextualizar la concepción de la música en el monacato femenino, aquí recordamos una interesante enciclopedia del siglo XII, el *Hortus deliciarum* de la abadesa Herrada de Landsberg (*ca.* 1130-1195). Del manuscrito que transmitió la obra, desafortunadamente perdido, se conservan copias, a partir de las cuales se han reconstruido los textos y sobre todo las espléndidas miniaturas. Éstas no son simples decoraciones, sino un material coherente que ejemplifica los contenidos doctrinales de la obra, en la perspectiva del "saber visual" que es fundamento esencial de la cultura medieval, especialmente fuera de las escuelas. La representación de las siete artes, muy conocida, pone en relación a su "señora", Filosofía, con los saberes doctrinales y científicos: "Como domino el arte con el cual las artes fundamentan lo que son, yo, Filosofía, divido en siete partes las artes a mí subordinadas". Entre las artes, la música está personificada como una joven doncella con los instrumentos que ya le eran característicos: un arpa, que tiene entre las manos, y la zanfoña, la lira y la fídula, alrededor de ella. La didascalia que la acompaña dice: "Yo soy la música y enseño un arte vasto

Las relaciones entre las artes según Herrada

y variado". También en el imaginario de la cultura monástica femenina el arte liberal de la música es un saber teórico, transmitido a través de la enseñanza, pero dirigido no sólo a la especulación, sino a la práctica, "vasta y variada", de cantar y tocar instrumentos.

Las poesías líricas de Hildegarda de Bingen

La monja renana Hildegarda de Bingen (1098-1179), abadesa del monasterio de Rupertsberg, es uno de los personajes femeninos más eminentes del siglo XII. Mística y visionaria, profetisa y naturalista, dejó un patrimonio considerable de escritos, entre los que está una colección de unas 80 poesías líricas, conocidas con el nombre de *Symphonia harmoniae caelestium revelationum,* y un drama litúrgico *(Ordo virtutum),* hoy conservados en dos manuscritos con texto y música completos provenientes del monasterio de Hildegarda y pertenecientes a sus últimos años de vida. En coherencia con su enseñanza, según la cual el canto es una necesidad imprescindible en la existencia humana, las poesías líricas de la monja atestiguan que la práctica musical podía justificarse con una teoría desvinculada de los tratados y las especulaciones matemático-científicas de las escuelas, conectada más bien a una directriz cultural diversa: la mística y las visiones, que son características distintivas del mundo medieval.

Las visiones proféticas en poesía lírica

Hildegarda afirma claramente que sus visiones místicas y sus poesías líricas, puestas por escrito y en circulación gracias a la aprobación papal, no son fruto de alucinaciones o de sueños, sino que tienen un origen divino, que hoy los estudiosos de la abadesa interpretan como resultado de su sufrimiento físico: atroces migrañas que la monja sufría desde que era niña. En su primer libro profético, el *Liber Scivias,* Hildegarda atribuye los textos de sus cantos a una "visión" de la música celestial. En estas poesías es tema de gran relevancia la exaltación de María, vértice y culminación de la obra divina de la Creación.

La musicología ha comenzado hace poco tiempo con el estudio del repertorio monódico de la monja, caracterizado por melodías excéntricas y originales que acompañan y realzan la excelencia de los textos poéticos, cargados de imágenes vívidas y muy personales. Las peculiaridades de las melodías más evidentes son el movimiento florido y melismático; la tesitura, que llega a cubrir una extensión de más de dos octavas, y la insistencia en los intervalos de quinta, octava y tercera, que da la impresión de una tendencia "triádica", sencillamente lejana del gusto sobrio y contenido de las melodías gregorianas. Hildegarda afirma: "Creé también palabras y música de himnos en alabanza a Dios y a los santos sin que nadie me lo haya enseñado, y los canté, con todo y que no aprendí nunca a leer música ni a cantar" (fragmento autobiográfico citado en Dronke, 1984, p. 232). Que atribuya a la voluntad y a la potencia divina su capacidad de componer y de cantar

Dotes de origen divino

es la clave que permite acceder al significado de este repertorio, y además al uso de éste en el monasterio, que suscitaba perplejidad incluso entre la gente de la época, como dice una aristócrata en una carta dirigida a la abadesa, en la que se describen curiosas y "poco convenientes" ceremonias que supuestamente Hildegarda organizaba en el monasterio.

Hildegarda justifica sus decisiones con una clara lucidez en una vehemente carta a la autoridades eclesiásticas, pues éstas, en el último año de su vida, le prohibieron ejecutar cantos litúrgicos como castigo por un acto de rebelión, cuando rechazó exhumar los restos de un noble enterrado en el monasterio porque se juzgó herético. Con lúcida autoridad profética, la anciana abadesa confirma la necesidad del canto sacro, porque sólo en el ejercicio del canto el alma humana, "sinfónica" en su naturaleza original, logra atrapar la "gota" de la armonía celestial que Adán contemplaba y reproducía con sus excelentes dotes para cantar.

LAS *TROBAIRITZ*

El maduro florecimiento de la lírica occitana en el siglo XII no tiene que ver sólo con el arte de los trovadores, sino también con las aportaciones de damas de la nobleza, poetisas y expertas en música. La biografía de éstas, desafortunadamente incierta, si no del todo oscura, hace difícil delimitar la manera en que ellas conquistaron su arte y a través de qué medios pudieron expresarlo.

Las *trobairitz* eran cultas aristócratas: conocían la música, el arte de la danza y la poesía y encarnaban con sus dotes el ideal cortés de una mujer, digno de ser cantado por sus "colegas" hombres. Desafortunadamente nos han llegado pocos nombres, muchas veces tomados de las autobiográficas *vidas*, y sólo 25 fragmentos poéticos, de los cuales sólo uno con música. Entre los nombres más famosos están la condesa de Día (segunda mitad del siglo XIII), Castelloza (inicios del siglo XIII) y María de Francia (*ca.* 1130-*ca.* 1200). Esta última se coloca en la segunda mitad del siglo XII, probablemente en el séquito de Leonor de Aquitania (1122-1204), esposa del rey inglés Enrique II Plantagenet (1133-1189, monarca desde 1154). María, compositora de 12 *lais*, resulta la imagen de una mujer de gran cultura, profunda conocedora de las literaturas provenzal y latina. Sus poemas, de tema amoroso y ambientación de fábula, reciben influencia de la tradición de los cuentos, incluso orientales, y de historias bíblicas y caballerescas: en el *Bisclavret* se retoma el mito del hombre loco; *Lanval* es un joven que, amado por una hada, renuncia a la vida, y el *Lai du Chèvrefeuille* es la triste historia del amor de Tristán e Isolda. Finalmente, es traducción y versificación suya, del inglés al francés, una colección de relatos de Esopo (siglos VI/V a.C.); allí, como epílogo, afirma abiertamente que es poseedora de buenas capacidades poéticas.

La famosa María de Francia

De sensibilidad muy diferente es la obra poético-musical de la condesa de Día, de la que quedan cinco composiciones. Esta mujer vivió en la segunda mitad del siglo XII, pero su *Vida* ofrece un retrato muy incompleto como para identificarla con seguridad. Entre las hipótesis que se han formulado, se ha identificado a la poetisa como la esposa de Guillermo de Poitiers, conde de Valentinois (1020-*post* 1087), o como Isoarda, mujer de Raimon d'Agout (*ca.* 1180-*ca.* 1240) e hija de un conde "de Día". Quienquiera que haya sido, era capaz de expresarse en un lenguaje desenvuelto y a la vez dulce, con el que exalta su amor infeliz, sensual y aprensivo por Raimbaut d'Aurenga (?-1173). El único canto del que se conserva la música es justamente suyo, titulado "A chantar m'er de so qu'eu no volria". En el texto de esta composición domina la sensación de abandono y tristeza por el amor perdido, mientras que en el texto reproducido y traducido en la página contigua es tangible el lenguaje explícito del deseo amoroso, que sin embargo no quita nada a la nobleza de alma de la mujer, segura de su atractivo y su inteligencia.

La misteriosa condesa de Día

Véase también

Historia "Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada", p. 52; "Mujeres intelectuales", p. 298.
Literatura "La predicación y las *artes praedicandi*", p. 434.
Música "La música en la cultura enciclopédica medieval", p. 720.

La praxis musical

MONODIA LITÚRGICA Y RELIGIOSA Y PRIMERA POLIFONÍA

GIORGIO MONARI

En la Europa cristiana la continuidad de los siglos XI y XII con los precedentes también aplica en las manifestaciones del culto religioso, la liturgia y el canto, que en este periodo se consolidan en algunas formas que han sido transmitidas, en sus aspectos fundamentales, hasta hoy. Al mismo tiempo, a través de los tropos se elaboran y reciben otras tradiciones en los espacios institucionales, sobre todo la canción rítmica nueva, la representación teatral religiosa y la polifonía, todos fenómenos que llegan a la historia oficial europea para quedarse en ella.

CANTOS LATINOS Y PRIMEROS EJEMPLOS EN VERNÁCULO

El inicio del segundo milenio de la cristiandad en Occidente continúa con la consolidación del conjunto de servicios para el oficio, contenido en los libros litúrgicos, mientras que el calendario se enriquece de nuevas fiestas, especialmente para los santos y para la Beata Virgen. Pertenecen a estos siglos muchas de las antífonas marianas más conocidas *(Regina caeli* y *Salve Regina)* y el responsorio para la Natividad de la Virgen *Stirps Jesse,* de Fulberto de Chartres (siglos X-XI), con el que se elaboran muchas composiciones polifónicas. Con pocas excepciones, el Occidente latino tiene una misma liturgia. La misa, después del siglo IX, adquiere características que se mantendrán estables en los siglos siguientes, si bien en Roma se acepta el *Credo* sólo a partir de 1014.

Liturgia y canto están en el centro de la vida de los cluniacenses, orden que se propaga en los siglos X y XI, como protectores y promotores de la liturgia romana dentro de una profunda reestructuración de la vida monástica. Muchos centros prestigiosos se asocian a la orden, como la abadía de San Marcial de Limoges, importante para la conservación de manuscritos musicales. En San Marcial labora el monje Ademar de Chabannes (989-1034); sus creaciones musicales están excepcionalmente disponibles en numerosos testimonios. Tras la inauguración de la nueva basílica abacial el 18 de noviembre de 1028, Ademar emprende una campaña para sostener la apostolicidad

de San Marcial gracias a una elaborada liturgia que pone en obra y que representa el corazón de sus trabajos musicales, como apunta con inteligencia James Grier. Quizás el propio Ademar resguarda estos materiales en la biblioteca de la abadía, antes de partir para Jerusalén, entre 1033 y 1034. Es gracias a las vicisitudes del fondo abacial —conservado en la Biblioteca Real de Luis XV a partir de 1730— que ha llegado hasta hoy, como uno de los pocos repertorios musicales adscritos, para aquella época, a un autor conocido.

Ademar en la abadía de San Marcial

Estos siglos ven también el gran florecimiento de las catedrales, como en Santiago de Compostela o Vezelay, que aloja desde el siglo XI las reliquias que retuvieron los restos de la Magdalena. La época es también la de los grandes peregrinajes, tanto a Santiago como a Jerusalén o a Roma; *O Roma nobilis* cantan los peregrinos que van a la ciudad de Pedro, con una melodía del siglo XI o quizá más antigua.

Las fuentes manuscritas de los cantos litúrgicos de estos siglos provienen de las áreas políticamente más estables, donde florecen sólidas comunidades religiosas y se cultiva lo que muchos expertos no han dudado en llamar *humanismo*. En los siglos IX y X se hace popular el uso del misal y en el XI aparece el breviario con la Liturgia de las Horas. Además se hacen repertorios específicos, como los troparios, versarios y secuenciarios. A partir del siglo XII también circulan libros procesionales. Muchos son códices con notación musical, que, con la difusión de las líneas musicales, permiten una clara lectura de la melodía. Sin embargo, no se tienen ejemplos de notación del ritmo. Por ello, aunque parece haber un acuerdo entre los expertos acerca de la naturaleza rítmica libre del repertorio "gregoriano", contrastan hipótesis diversas sobre el ritmo de los repertorios más específicos, como los himnos.

Las fuentes manuscritas

Aunque los cluniacenses limitan la entrada al repertorio litúrgico de textos de nueva invención, conocidos como tropos, en otros lugares estos añadidos son muy comunes y, desde el siglo XI, lo son incluso en las catedrales. Los troparios tienen ahora un aspecto precioso, al punto de que, poco después del año 1000, el obispo de Autun, por ejemplo, manda copiar un ejemplar de alta calidad. En torno al siglo XI el repertorio se estabiliza en Europa, pero es sobre todo en Aquitania donde aún se componen tropos nuevos.

Una nueva forma de canto se introduce a finales del siglo XI, el *versus*, basado en versos rítmicos rimados. En este periodo se componen también los tropos del *Benedicamus Domino*, que concluye muchas de las Horas. El *versus*, no obstante, se desarrolla como una composición independiente; una amplia colección de este particular tipo de cantos se conserva en los manuscritos de Limoges.

El tropario y el versus

También las secuencias, caracterizadas desde el siglo IX por la repetición de diversas secciones melódicas por pares, presentan innovaciones similares. Ya la secuencia *Victimae Paschali laudes* (siglo XI) echa mano de las rimas,

pero es mucho más decidido el uso de metros regulares en las composiciones del agustino Adán de San Víctor (?-1177/1192), en París, quien también se preocupa por la originalidad de las melodías.

Desde la abadía de Cîteaux (1098) irradia la orden del Císter, reformadora del canto litúrgico, pues simplifica las melodías, suprime los melismas y excluye los tropos del ritual, algo que va totalmente contra los lineamientos de los cluniacenses. Bernardo de Claraval (1090-1153) se hace portavoz de estas reformas, las que acogerán con favor, en 1256, los influyentes dominicos.

Entre los cantos religiosos en vernáculo, en el siglo IX se escribe en francés la *Secuencia de Santa Eulalia* y en lengua de oc, en el siglo XI, el *Boecio* y la *Canción de Santa Fe*. De estos textos no se tiene la notación musical, que sí está disponible para algunos cantos occitanos en los manuscritos de Limoges, como el *Versus de Sancta Maria*, quizá de finales del siglo XI, primer testimonio de la melodía para el himno *Aver maris stella,* y el *Sponsus,* una suerte de "drama" litúrgico con partes cantadas en vernáculo. Están presentes temas religiosos en las líricas corteses en oc y en oíl desde el siglo XII. El conocido repertorio de los cantos conocidos como *Carmina burana* es la fuente principal para la poesía latina no litúrgica del siglo XII. Se tiene la melodía para unos 40 de estos textos, en una notación que con dificultad se ha descifrado e incluso reconstruido, gracias a otras fuentes. La colección, conservada un tiempo en el monasterio de Benediktbeuren (de donde viene el nombre), proveniente del Tirol o de Estiria, contiene cantos morales, amorosos, burlescos y divinos.

Cantos litúrgicos y otros cantos

Aún en el siglo XI, Pedro Abelardo (1079-1142) dejó seis *planctus* de tema bíblico, en una notación musical de difícil interpretación —pero en un caso la misma melodía se usa en el francés *Lais des pucelles*—.

El "drama" litúrgico

Lo que los estudiosos modernos han llamado "drama litúrgico" parece tener muy poco que ver con el teatro. El hecho de que se hayan colocado junto o dentro de la liturgia, desde el siglo IX, nuevos textos con características teatrales parece más bien una ampliación o un añadido en el espíritu de la liturgia misma, que se realiza en el plano simbólico y no en el de la imitación. Lo que se llama "drama litúrgico" se define en los textos antiguos preferentemente como *ordo* u *officium,* mismos términos que indican el ceremonial litúrgico. Se trata de textos en latín por completo cantados; el teatro vernáculo de la época es, por el contrario, mayoritariamente hablado.

Se considera como primer ejemplo de añadido "dramático" a la liturgia el tropo pascual *Ad visitandum sepulchrum*. El verso inicial *Quem queritis in sepulchro, o Christicole?* es la pregunta que el ángel hace a las mujeres que visitan el sepulcro y lo encuentran vacío porque Cristo resucitó. El breve diá-

logo tiene una amplia difusión, pero no se trata de una tradición unitaria y estable, empezando por su lugar en la liturgia, que varía de caso en caso. Tampoco la acción ritual presenta características fijas ni adquiere tonos más "dramáticos" con el pasar de los siglos.

El primer ejemplo

Otro grupo relevante es el de la Pasión y hay ejemplos bien estructurados de lo que se llama *Ordo paschalis*. Según el modelo del tropo pascual *Ad visitandum sepulchrum* se desarrolla un *Officum pastorum* de Navidad *(Quem queritis in presepe, pastores?),* en circunstancias similares a las del modelo pascual. También dentro del ciclo del nacimiento de Cristo están las alabanzas del *Ordo prophetarum,* además de la visita de los Magos, definida como *Officum stelle* en un manuscrito de Laon, y la matanza de los Santos Inocentes, el *Ordo Rachelis* de un códice de Frisinga. El repertorio melódico de los ejemplos mejor hechos comprende cantos del repertorio litúrgico tradicional, así como tropos, himnos, secuencias, *planctus* y *versus*.

Entre los centros principales para las fuentes de textos denominados modernamente "dramas" litúrgicos están San Marcial de Limoges, San Galo y Winchester, que recibe influencia de Gante y de Saint-Benoît-sur-Loire, en Fleury. La producción de "dramas" litúrgicos alcanza su culminación en el siglo XII y hasta el siglo XIII parece, como se mencionó arriba, que estos ritos se sentían como parte de la liturgia. Más tarde conseguirán mayor independencia, hasta secularizarse y quedar fuera de la celebración y de la iglesia.

Los lugares

Las celebraciones relativas a la visita de los Magos a Herodes resaltan por el uso de una variedad melódica de particular interés, como bien dice Susan Rankin, en su ensayo "Liturgia drammatica e dramma liturgico", en *Enciclopedia della musica,* 2004, IV, pp. 94-117). En efecto, la diferenciación tonal de las melodías remarca la contraposición entre Magos y Herodes, subrayada también por la proximidad entre el tono de los Magos y el de las comadronas que presentan al Niño. Así es como se tiene uno de los primeros ejemplos conocidos de "dramaturgia" musical. Las fuentes más antiguas del *Ordo stellae* ya son de finales del siglo X, pero 20 de ellas pertenecen a un periodo entre los siglos X y XI. Muchas veces no está especificado el ámbito litúrgico del rito y textos y melodías son relativamente estables, por lo que se piensa que puede tratarse de un drama religioso en regla.

Los *organa* de San Marcial de Limoges y de Santiago de Compostela: las primeras formas de polifonía

Pertenecen al siglo IX los primeros ejemplos de *organa,* en los que dos líneas melódicas diferentes se cantan armoniosamente "nota contra nota". La primera colección con un abundante número de polifonías, a dos voces (diafonías), es el Tropario de Winchester, quizá de finales del siglo X. Se trata de

tropos para varias partes de la misa y para los responsorios del Oficio de las Horas. La notación no se ha descifrado con certeza, pero recientes estudios han propuesto hipótesis convincentes de lectura. No hay signos para el ritmo, por lo que para este repertorio se presentan los mismos problemas de interpretación que se tienen para la monodia de la época. Las armonías que se generan a partir de la conducción paralela de las voces son simples estructuras entre intervalos de "cuarta" y "quinta", que se añaden a los numerosos "unísonos" y "octavas", mientras que las melodías tienen varios pasajes en movimiento contrario, que emanan de una búsqueda de variedad armónica, como bien ilustra el musicólogo Theodore Karp en su eminente estudio sobre las primeras formas de polifonía. En los pocos fragmentos de transcripciones de otro repertorio polifónico, de la abadía de Chartres, desafortunadamente en mal estado, se nota una diversa sensibilidad armónica, que utiliza muchos pasajes con intervalos de "tercera", "sexta" y también "segunda", de modo que hay una conducción melódica más homogénea entre las dos voces.

En busca de la armonía

Cuatro manuscritos de Aquitania de la primera mitad del siglo XII nos han hecho llegar cerca de 70 polifonías a dos voces, de las cuales 50 son *versus* —20 *Benedicamus Domino*— y una docena son secuencias. La notación de la altura se lee bien, pero no hay signos rítmicos específicos. A diferencia de los ejemplos precedentes, estos *organa* suelen alternar dos tipos diferentes de polifonía, que el tratado *Discantus positio vulgaris* (quizá del inicio del siglo XIII) define *discantus* y *organum*. Habría un *organum* cuando la voz inferior se mueve lentamente de nota en nota, mientras que la superior sigue rápidos pasajes vocalizados; a su vez, sería un *discantus* cuando las dos voces proceden nota contra nota. Karp propuso una interpretación rítmica de este repertorio, coherente con los principios de los tratados posteriores, según los cuales estas melodías anticipan las estrategias rítmicas luego teorizadas y transcritas en la polifonía parisina posterior.

Ritmo ante litteram

Bajo la protección de Calixto II (1050-1124, papa desde 1119), de quien le viene el nombre, el *Codex Calixtinus* llega a Santiago hacia 1140, con un rico repertorio polifónico de aire aquitano. Algunas de las composiciones polifónicas incluyen el nombre del autor, como Albertus Parisiensis (probablemente el *Cantor* de Nuestra Señora de París, atestiguado en *ca.* 1146 y muerto quizá hacia 1177). Esto confirma la procedencia francesa del repertorio. Se atribuye a Alberto la que sería la primera polifonía a tres voces, *Congaudeant catholici,* tropo del *Benedicamus Domino,* pero algunos expertos consideran que las dos voces superiores son más bien alternativas.

Los cantos polifónicos forman parte sobre todo del repertorio solista, pero la posibilidad de que algunos se ejecutaran en coro merece aún ser estudiada. Cuando el teórico de la música Juan de Afflighem (*fl. ca.* 1100) describe la polifonía se refiere al menos a dos cantantes solistas. También la literatura en vulgar menciona prácticas polifónicas, como en *Les Quatre Fils*

Aymon (de ya entrado el siglo XII), en el que dos hombres cantan con palabras gasconas y música típica de Limoges, a la vez que un tercero ejecuta un *bordon* (primera aparición del término). *Organer* se usa en el *Roman de Horn* (*ca.* 1170) para indicar el canto en polifonía, un modo especial, pues, de ejecutar un canto que ya tiene una estructura y una función específicas. La escasez de pruebas escritas, especialmente en los primeros siglos, parece confirmar la hipótesis de que la polifonía nació como práctica de ejecución —quizá *ex tempore,* improvisadamente, como piensa Hendrik van der Werf, 1992—, antes de formalizarse en las estructuras de la composición escrita.

La polifonía como práctica de canto

Véase también
Historia "Órdenes religiosas", p. 206; "La vida religiosa", p. 228.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Teología, mística y tratados religiosos", p. 428; "Visiones del más allá", p. 443; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523.
Música "La danza de los siglos XI y XII: danza y religión", p. 748.

TROVADORES

GIORGIO MONARI

La tradición de la lírica trovadoresca, situada entre los siglos XII y XIII en las cortes de lo que hoy es el sur de Francia, es una de las raíces de la cultura europea que se expresa en las lenguas vernáculas. La actividad de los trovadores da como resultado especialmente la construcción de una lengua literaria, el occitano, gracias al cual se crea una conciencia de "escuela" y una nueva poética del amor y el canto. Los trovadores son poetas y cantores; a ellos se debe, en el corazón de la Europa latina, que el canto en vernáculo y esa forma poético-musical que aún hoy se llama "canción" se hayan elevado hasta ser un género por derecho.

POESÍA Y CANTO DE LOS TROVADORES OCCITANOS

La lírica practicada en las cortes de Occitania (el sur de la Francia actual) no se define a sí misma como vinculada a la *música,* que tiene su propio aparato teórico —en esa época, de corte boeciano—, sino simplemente como práctica del "cantar". Así, en la descripción de los sonidos de sus cantos, los trovadores no hacen referencia sino por excepción a términos de la teoría musical,

y más bien recurren a imágenes precisas del mundo natural, en primer lugar del canto de los pájaros, para el cual existe un léxico rico y variado.

Aún hoy es objeto de numerosos debates, basados en diversas fuentes, el sentido de la lírica trovadoresca, aunque se ha dado recientemente un consenso entre los estudiosos: ahora reconocen una cierta variedad de modos de entender el canto lírico en la Occitania antigua. Es indiscutible la importancia, para la historia de la cultura europea, de la creación de una poética culta, centrada en el uso de la lengua vernácula, en una Europa en la que la lengua de cultura era el latín. Centro temático de esta poética parece ser la idea de la *fin'amor* —el "amor cortés"—, que encuentra vertientes diversas según los autores y que no abarca todos los intereses de las líricas, que Dante Alighieri (1265-1321) divide en tres áreas: virtud, guerra y amor. Amor es invocado en calidad de auténtico inspirador de la labor poética, ya que, como canta Bernart de Ventadorn (*fl.* 1147-1180), es a partir de la devoción amorosa de boca, ojos, mente y corazón que se perfecciona el canto.

El "amor cortés"

Entre los cancioneros que recogen la lírica occitana, compilados en Italia, Francia, Occitania y la península ibérica a partir de la segunda mitad del siglo XIII, sólo unos pocos contienen notación musical. Los manuscritos más antiguos con melodías de poesía lírica en lengua de oc son del norte, dedicados en su mayoría a la lírica de oíl. El corpus melódico que nos ha llegado tiene cerca de 250 ejemplos —la décima parte de los literarios—, pero parece suficientemente representativo en cuanto a autores y generaciones.

La falta de signos rítmicos en la notación de estas melodías ha dado lugar a numerosas hipótesis sobre su naturaleza rítmica. La tesis más aceptada dice que éstas no tienen un perfil rítmico medido, sino que siguen principalmente la declamación del texto literario. Ello no quita que el repertorio pueda también recoger tradiciones rítmicas diversas; por ejemplo, se debe pensar por necesidad en ritmos de danza medidos para las *dansas* y las *estampidas,* aunque sean marginales en el repertorio.

Algunas melodías están registradas en más de una fuente, con variantes importantes, relacionadas con la transmisión en buen medida no escrita de estos repertorios, pues la transcripción de las melodías parece posterior a su composición y difusión. Pero estas variantes no ensombrecen las características de las melodías, ya que conservan una clara identidad, aun en fuentes diversas.

El ritmo de la oralidad

Algunas de las melodías entonadas en lengua de oc circulan con textos en otras lenguas, como el latín, el francés y el alemán. En algunos casos hay, entre las fuentes, una relación de imitación y "préstamo" directo. Por ejemplo, la melodía de *Can vei la lauzeta* de Bernart de Ventadorn, poseedor de la tradición más rica, se entona también con diversos textos en francés y en latín. Un fragmento melódico de una canción del duque Guillermo IX de Aquitania (1071-1126) es conocido gracias al uso de la misma melodía en el occitano *Misterio de Santa Inés*, del siglo XIV.

Generaciones y autores

La tradición de la lírica occitana se origina, al menos presumiblemente, con el duque Guillermo IX de Aquitania y el vizconde Eble de Ventadorn (*fl.* 1096-1155); de éste, sin embargo, no se conoce ninguna poesía. Los dos personajes más ilustres hacia mediados del siglo XII son el príncipe de Blaye, Jaufré Rudel, cantor del amor lejano, y Marcabrú, de origen humilde, severo juez de las costumbres y la moral. Entre estos autores hay grandes diferencias, en los temas, en el estilo y quizá en las melodías.

Se considera a un nutrido grupo de autores, en activo entre la segunda mitad del siglo XII e inicios del siguiente, como el periodo "clásico" de la lírica occitana, al que pondría un límite *ad quem* la expansión francesa en tierra de oc. En cierto sentido también es "clásico" Bernart de Ventadorn, si bien es cronológicamente anterior a poetas como Giraut de Bornelh (siglo XII), Bertran de Born (*fl.* 1175-1202) y Arnaut Daniel (*ca.* 1150-*ca.* 1200), alabados por el propio Dante.

Muchos trovadores son itinerantes, especialmente si son nobles o de orígenes elevados. El duque Guillermo IX parte como cruzado hacia Tierra Santa y combate en la península ibérica. Jaufré podría haber muerto en Trípoli. Marcabrú quizá pasó de la corte del hijo de Guillermo IX a la del rey de Castilla, Alfonso VII (1105-1157, emperador a partir de 1135). Exponentes de las generaciones "clásicas", así como de las sucesivas, usualmente trabajan en las cortes de distintas zonas de Europa, como Italia, la península ibérica y el norte. Peire Vidal (*ca.* 1175-*ca.* 1205) probablemente residió un tiempo en la corte de Hungría.

Grandes viajeros

La hegemonía francesa no interrumpe la tradición lírica en lengua de oc, pero sí hace cambiar profundamente el contexto cultural y el área geográfica en que se desarrolla aquélla, hasta que en la segunda mitad del siglo XIII la crisis de identidad occitana y el esfuerzo por salvar la tradición se hacen evidentes en la producción de colecciones manuscritas, gramáticas y tratados de poética; ello concluye cuando el tolosano *Consistòri del gai saber,* en el siglo XIV, promueve concursos poéticos y manda que se redacte el imponente tratado *Las flors del gay saber estier dichas las Leys d'amors.*

El repertorio melódico y los géneros de la lírica en lengua de oc

La lírica cortés occitana se muestra por completo estructurada de acuerdo con principios métricos y melódicos semejantes a los de la nueva canción latina, con frases melódicas regulares y muchas veces simétricas, versos de

acentuación cualitativa y rimas y forma estrófica regular, con la repetición de la melodía de estrofa en estrofa.

El repertorio evidencia dos tendencias en la composición de la melodía, que de cualquier modo siempre está medida con la estrofa: melodías basadas en la repetición de las mismas frases melódicas (como la mayor parte de las de Bernart de Ventadorn); y melodías en la forma de *oda continua,* sin repeticiones internas a la estrofa, a la que parece vincularse un ideal de estilo "más alto" (como *Can vei la lauzeta* del mismo Bernart de Ventadorn o las dos melodías que nos quedan de Arnaut Daniel). Estudios recientes muestran que las melodías de los trovadores no se ajustan a la idea usual de que siguen fórmulas indiferentes al texto literario; por el contrario, revelan que responden, en varios niveles, a las necesidades del mismo —véase, por ejemplo, lo que dice al respecto Elizabeth Aubrey—. Un estilo melódico caracterizado por una "dulce" y ordenada gradación en el ascenso y descenso de la entonación puede atribuirse precisamente a la canción amorosa, presente en las melodías de Jaufré Rudel y en las de Bernart de Ventadorn, así como en la única melodía de temática amorosa entre las poesías de Marcabrú. En la tensón entre un tal Peire y Bernart de Ventadorn se evoca el repertorio literario y melódico de este último, en un sutil juego de parodia que encierra una conciencia de la personalidad artística del trovador. El llamado *contrafactum* —un texto nuevo para una melodía preexistente, del que se posee un cierto número de ejemplos— no puede entenderse como una práctica representativa de la postura general hacia la melodía, sino que debe confrontarse con la insistencia, tanto en los textos líricos como en los tratados, en la novedad que ha de tener la melodía de la canción de tema amoroso.

Dos tipos de melodía

El término usado para definir las poesías líricas en las primeras generaciones de trovadores es *vers,* correspondiente al latino *versus,* sin importar las diferencias de contenido, de estilo y de forma. Muy pronto surge la *canso,* pero todavía el trovador Raimbaut d'Aurenga (?-1173) afirma que ambos términos son intercambiables. Raimon Vidal, quizá a inicios del siglo XIII, distingue los elementos compositivos con base en un denominador lingüístico: lengua *francesca* para romances y pastorelas y el occitano *(lemosin)* para *vers et cansons et sirventes*. Además, Raimon aconseja que se tenga en cuenta la unidad de la materia tratada, la *razo,* posteriormente indicada como principal herramienta para diferenciar géneros.

Lenguas diferentes para géneros diferentes

Un sistema de géneros *(dictats)* de verdad parece delinearse en los tratados del siglo XIII, en particular en la *Doctrina de compondre dictats,* en la que se indican con el término *canso* las composiciones que tienen tema amoroso, mientras que *sirventes* se usa para los temas políticos o morales, aunque en el repertorio estos aspectos se encuentren juntos en una misma poesía. Una distinción fundamental entre los dos géneros, según los tratados, tiene que ver con el nivel melódico: la *canso* debe tener una melodía nueva, hecha por el poeta, que es también autor del texto lírico; a su vez, en el *sirventes* pueden

usarse melodías no originales. La *tenso* y el *partimen* son formas explícitas de diálogos poéticos, reales o imaginarios, en los que dos o más interlocutores cantan estrofas alternadas, con melodías ya existentes. La mayor parte de las melodías que nos han llegado tienen que ver con ejemplos de *canso* amorosa, mientras que para los otros géneros las melodías disponibles son realmente muy escasas. Con frecuencia las indicaciones de los tratados no encuentran confirmación en las características del repertorio: para las melodías de los géneros "menores", como la *pastorela,* el *alba* y el *planh,* es difícil formular conclusiones al respecto, dada la escasez de ejemplos de melodía supervivientes.

El canto de los trovadores

Los trovadores como clase social no son uniformes ya desde las primeras generaciones, según lo que se lee en las *vidas,* breves recuentos biográficos contenidos en algunos de los cancioneros. Es trovador de la alta nobleza el duque Guillermo IX y es noble también Jaufré Rudel; de origen humilde es, a su vez, Bernart de Ventadorn, mientras que pertenecen a la burguesía algunos personajes, como Folquet de Marselha (?-1231) y Peire Vidal. El término "trovador", del latín medieval *tropator* (de *tropus*), no denota un estatus social ni una profesión, sino la actividad poética misma de inventar líricas, palabras y melodías. Entre los trovadores se cuentan también algunos juglares, como Perdigon (*fl.* 1190-1212), Albertet (*fl.* 1194-1221) y Pistoleta (*fl.* 1205-1228).

Los trovadores componen usualmente palabras y melodías; a este respecto, las *vidas* subrayan la mayor o menor habilidad literaria y musical de estos poetas. Los testimonios hacen pensar en una composición a la que el poeta dedica tiempo y un trabajo tan lento como paciente. En algunas tensones encontramos pruebas seguras de improvisación en público. Se ha supuesto que el texto se escribió para ponerlo a disposición de juglares o de destinatarios diversos. Es más difícil argumentar, por su parte, el objetivo de escribir en la composición misma —y quizá no puede explicarse con un solo motivo—. Se ha hablado de "intertextualidad" y "diálogo" entre las poesías líricas de los trovadores. A este respecto, son frecuentes los debates a distancia entre poetas, realizados en forma de poesías líricas diversas en torno a un mismo tema, abundantes en imitaciones y citas. Las tensones son sólo los casos más evidentes de un diálogo.

Escritura e improvisación

En el centro del "ritual" lírico está el cantor, al que un público presta atención —difícil es, sin embargo, mantenerla por largo tiempo—. Parece oportuno pensar en una variedad de situaciones en este acto, en el que parecen ser mayoritarias las reuniones privadas, con público limitado, y en menor medida momentos de fiesta con público numeroso. Además, no parece que un énfasis mímico fuera particularmente apreciado y, por tanto, que el

público cortés no esperara una representación "dramática". Son raras las representaciones y escasas las referencias a instrumentos musicales, cuya presencia se vincula, según expertos, a la ejecución de repertorios en un estilo más bajo, "popular".

Véase también
Historia "El poder de las mujeres", p. 237.
Literatura y teatro "María de Francia", p. 493.
Artes visuales "La Francia de las catedrales: Sens, Laon y París", p. 667.

TROVEROS Y *MINNESÄNGER*

GERMANA SCHIASSI

La lírica cortés se expande en el norte de Europa y se reestructura gracias a los troveros, quienes celebran, en francés, la* fin'mor, *con una profunda noción de lirismo subjetivo. En Alemania, los* Minnesänger *importan, a su vez, formas y temas de la poesía romance, lo que origina una enorme producción poética, en la cual el ideal cortés está permeado de espontaneidad y naturalidad.

LOS ORÍGENES DE LA LÍRICA DE OÍL

A partir de la tercera década del siglo XI la lírica trovadoresca experimenta una extraordinaria expansión, irradiada desde Occitania en toda Francia, gracias a la influencia de un mecenas de origen noble: Leonor de Aquitania (1122-1204). Nieta del primer gran trovero, Guillermo IX (1071-1126), duque de Aquitania, en 1137 Leonora se casa en primeras nupcias con el rey de Francia, Luis VII (*ca.* 1120-1180, en el trono desde 1137), pero su matrimonio queda anulado en 1152. Leonor de inmediato vuelve a contraer nupcias, esta vez con el poderoso feudatario Enrique de Anjou, duque de Normandía, futuro Enrique II Plantagenet (1133-1189, rey desde 1154), rey de Inglaterra.

En la corte de Leonor de Aquitania

Protectora de numerosos trovadores, Leonor se vuelve la promotora principal de la difusión de formas y contenidos del arte de *trobar* en el norte de Francia. Su hijo, Ricardo I *Corazón de León* (1157-1199), es autor de algunas canciones corteses; su hija, Adelaida de Blois (1150-1191), se vuelve protectora del poeta Gautier de Arras (siglo XII), y, a su vez, su otra hija, María, duquesa de Champaña (1145-1198), hospeda en su corte a Chrétien de Troyes (*fl.* 1160-1190), el gran clérigo novelista, también autor de dos canciones que marcan

oficialmente el nacimiento de la lírica cortés en lengua de oíl. El poeta residirá después en otro centro de difusión de la poesía lírica cortés: la corte, en Flandes, de Felipe de Alsacia (1142-1191), casado con Isabel de Vermandois (1143-1183), una prima de María de Champaña. Chrétien de Troyes dedicará a Felipe su famosa novela *Perceval o le comte du Graal.*

LOS TEMAS: TROVADORES Y TROVEROS EN CONTRASTE

Desde un principio aparecen claros los rasgos de esta lírica, que no quiere simplemente imitar o emular la poesía de los trovadores. El término francés *trouveor* es un calco del provenzal *trobador,* lo que significa que los troveros, todos poetas y músicos al tiempo, se sienten partícipes de la misma modalidad de expresión lírica de sus colegas provenzales. No solamente epígonos o herederos, pues, sino también interlocutores, en un diálogo poético-musical al mismo nivel, en el que no faltan los casos en que los trovadores mismos se inspiran en sus homólogos del norte. Una parte considerable de la lírica de los troveros profundiza la temática cortés en torno a la noción de Amor, entendido no como sentimiento, sino como principio ideológico, código moral y de comportamiento y motor de las acciones de los amantes.

La ideología amorosa de Chrétien de Troyes

En sus poesías líricas, pertenecientes sin lugar a dudas a una fase juvenil, Chrétien de Troyes interviene en el diálogo poético que entretejieron sus ilustres predecesores en lengua de oc, Raimbaut d'Aurenga (?-1173) y Bernart de Ventadorn (*fl.* 1147-1180), en un punto crucial de la ideología cortés: la fidelidad a las órdenes del Amor, en el caso de un amor no correspondido. Mientras que Raimbaut, nuevo Tristán, bebe la pócima de amor y, por el contrario, Bernart se declara derrotado y muerto a manos del Amor y dispuesto a abandonar el canto, Chrétien propugna la fidelidad absoluta, independientemente de la recompensa. El Amor no se induce por pócimas mágicas, como las de Tristán, sino que es el fruto de una elección libre y consciente, siempre fiel, a pesar del rechazo.

LA *CHANSON* DE LOS PRIMEROS TROVEROS

La temática de Amor, fuente exclusiva de inspiración poética, según el modelo de Bernart de Ventadorn, es propia de la primera generación de troveros, llamados "clásicos": Gace Brulé (*post* 1160-*ante* 1213), Conon de Béthune (*ca.* 1150-*ca.* 1220), el Castellán de Coucy (?-*ca.* 1203), Blondel de Nesle (*ca.* 1155-*ca.* 1200), Gontier de Soignies (*ca.* 1180-*ca.* 1220), en activo sobre todo en las regiones de Champaña y Picardía en el último cuarto del siglo XII. La forma expresiva favorita de estos troveros, como lo es para las

generaciones posteriores, es el gran canto cortés o *chanson,* que no es sino el correspondiente de la *canso* trovadoresca. Se trata de la manifestación más alta y más noble de canto lírico. Compuesta por un número variable de estrofas, independientes entre sí, pero al mismo tiempo relacionadas mediante sutiles correspondencias fónico-rítmicas, la *chanson* está envuelta musicalmente en un canto monódico, que en general se repite invariable en cada estrofa. No se concibe una canción sin su entonación melódica, complemento y extensión del texto poético. A diferencia de las canciones trovadorescas, estas melodías tienen generalmente una estructura fija y un polo tonal bien definido, sin usar excesivamente adornos. También puede ocurrir, aunque poco, que la música cambie en cada verso *(oda continua).*

Características del canto cortés

Gace Brulé, trovero de Champaña, protegido de la condesa María de Francia, entre 1179 y 1212 dejó una imponente producción (casi 80 *chansons*), en la que son temas recurrentes la aceptación de un amor infeliz o lejano por una dama de rango superior y por tanto inaccesible; la incertidumbre en la historia de amor, que se sobrelleva con nobleza de alma, y la intensidad del deseo que consume hasta la muerte. Sus melodías, sin ornamentos, tienen una tesitura en ocasiones muy extendida, como si se reflejara en ella el paroxismo de su sentimiento. El poeta será modelo para los *Minnesänger* posteriores, en particular Rudolf von Fenis-Neuenburg (1150-1196), hasta llegar a Dante (1265-1321), que lo menciona como autor de una poesía, *Ire d'amors,* en el *De vulgari eloquentia.*

Las chansons *de Gace Brulé*

Gace Brulé es amigo e interlocutor de algunos de los troveros más importantes de su época, como Blondel de Nesle, Gautier de Dargies (*ca.* 1165-*ca.* 1236) y el Castellán de Coucy.

Blondel de Nesle, en activo entre 1175 y los primeros años del siglo XIII quizá es la misma persona que el aristócrata Juan II de Nesle. En las 24 poesías que se le atribuyen, dulces y refinadas, de tonos más optimistas que los de Gace, se retoman la temática y los *topoi* del amor cortés. Quizá a causa de la calidad de sus composiciones, el personaje de Blondel muy pronto se hace casi legendario: se dice que, en búsqueda de su amigo Ricardo *Corazón de León*, prisionero de Leopoldo V de Babenberg (1157-1194), logró encontrarlo porque Ricardo cantaba una estrofa que habían escrito entre ambos. Hacia 1250 el trovero Eustache le Peintre hace una lista de amantes célebres, en la que Blondel figura junto con Tristán y con otro gran trovero "clásico", Guy de Ponceaux, llamado el Castellán de Coucy. Conocemos la fecha de muerte de éste, ocurrida en 1203 en el Mar Egeo, en el curso de la cuarta Cruzada. La melancolía de sus versos, así como la variedad y la creatividad de sus melodías hacen de él un poeta-amante ejemplar, al punto de que años más tarde, hacia 1285, el Castellán se hace personaje protagonista de la famosa leyenda del *Roman du Castelain de Coucy et de la dame de Fayel,* de un tal Jakemes (finales del siglo XIII). Allí se narra que el trovero,

Blondel de Nesle

antes de morir en alta mar, pidió que su corazón se embalsamara para ser enviado a su amada como prenda de amor. El marido celoso se apodera del corazón y lo sirve a la mesa a la señora, la cual, cuando cae en cuenta de la terrible verdad, muere de pena.

La segunda generación

La segunda generación de troveros se extiende por todo el siglo XIII, en un periodo que coincide *grosso modo* con el reino de Luis IX (1214-1270, en el trono desde 1226). Se enumeran muchos poetas de la alta nobleza, como Teobaldo de Champaña (1201-1253), Juan de Brienne (1148-1237), Enrique III, duque de Brabante (*ca.* 1230-1261), y algunos menos nobles, como Robert Beauvoisin, Richard de Sémilly, Teobaldo de Blaison, Guiot de Dijon, Gautier de Epinal (*ca.* 1230-*ca.* 1270), Eustache le Peintre, Gautier de Dargies, Jacques d'Amiens y Richard de Fournival (1201-*ca.* 1260).

Su producción tiene por característica una profundización e innovación de los *topoi* de la literatura cortés, pero también una experimentación en las formas más marcada, que se encamina a explorar nuevos, o diferentes, géneros poéticos. Por ejemplo, hay un mayor número de canciones de inspiración religiosa (canciones de cruzada o canciones a la Virgen), tomando como modelo la forma de la *chanson* cortés. Se hacen populares los sirventeses, de origen provenzal, y los *jeux-parti,* que no son sino las *tenso* trovadorescas. Otro género originalmente occitano muy socorrido en lenguia de oíl es la *pastorella,* a medio camino entre canción cortés y canción popular, cuyo tema, el caballero errante que intenta seducir a una pastora (figura antitética a la dama noble), se despliega en un diálogo de tonos populares.

Nuevas formas y nuevos géneros

Es excelente ejemplo de ello la producción del gran señor Teobaldo de Champaña, rey de Navarra, nieto de María de Champaña. Su fama llega hasta Dante, quien lo cuenta entre los poetas ilustres en el *De vulgari eloquentia*. Su conocido cancionero tiene 37 *chansons* corteses, así como algunas pastorelas, cuatro canciones de cruzada, un *lai,* canciones a la Virgen, un sirventés y numerosos *jeux partis*.

Colin Muset es la contraparte de Teobaldo: juglar, vive de la protección que los señores le ofrecen. Sus canciones son de corte paródico, ligero, con muchos datos autobiográficos. Más que atormentarse por una dama inalcanzable, Colin se abandona a los placeres del vino y de la mesa, así como a los amores fáciles de las muchachas que encuentra a su paso por Lorena, Champaña y Borgoña.

La tercera generación: los poetas de ciudad

Con Adam de la Halle (*ca.* 1237-1287) inicia la tercera generación de troveros, en un contexto en el que las cortes feudales ceden su lugar a la burguesía en expansión de las ciudades. Tras vivir un tiempo en Arras, Adam estudió en la Sorbona de París y luego entró al servicio de Roberto II de Artois (1250-1302) y de Carlos I de Anjou (1226-1285) en las cortes de Nápoles y Sicilia.

Un trovero muy prolífico

Poeta y músico, prolífico y versátil, además de haber escrito las dos primeras obras de teatro profanas en antiguo francés conservadas *(Jeu de la Feuillé* y *Jeu de Robin et Marion)* y un gran número de composiciones polifónicas (*rondeaux* y motetes), dejó 36 canciones monódicas en perfecto estilo cortés, según el modelo de Gac: un amor que sufre por la espera, pero en una visión indudablemente más optimista. Este trovero se fascinó con el género del *jeu-parti,* en colaboración con su amigo Jean Bretel. Este género lírico-dialógico, que se forma por la oposición de dos troveros en temas vinculados al amor, pero también a la situación política, cosecha un éxito excepcional en las ciudades, en particular Arras, donde todos los troveros de la zona lo practican.

Este fenómeno muestra claramente que la poesía cortés salió de su contexto sólo para hacer que todo el código de la *fin'amor* y de sus valores se volvieran pura convención, un tema que ha de analizarse como una antinomia, según las reglas de la dialéctica: no sería una casualidad que Adam de la Halle hubiera aprendido esta disciplina en sus estudios universitarios en la Sorbona.

La lírica popular

Un aspecto que marca una profunda diferencia entre la lírica de oc y la de oíl es la presencia, en esta última, de una producción, en su mayor parte anónima, de una lírica "popular" (antípoda de la *chanson*), concentrada en un lamento de amor que pronuncia la mujer.

Según el contexto en el que este lamento se realiza, la canción recibe una denominación diversa: en el caso de la *canción de amigo* la mujer se lamenta por la ausencia del amante; si canta, en cambio, las vejaciones que sufre de parte de un marido agresivo y celoso, se llama *canción de malcasada.*

Los lamentos de las mujeres

También el *alba* entra en esa producción, si bien es menos socorrida entre los troveros, en comparación con los trovadores. Veremos que el tema de la separación de los amantes al surgir el sol será un tema muy gustado entre los *Minnesänger*.

Una novedad absoluta de los troveros es la *chanson de toile*, tipo del que nos han llegado unos 20 textos, pertenecientes al siglo XIII. En ellos se retra-

ta a una joven mujer ocupada en coser o bordar (o leer, si es noble), al tiempo que se lamenta de su infeliz situación, causada por un marido celoso, un luto o el abandono del amado. Tanto los textos como la música tienen arcaísmos de estilo, seguramente a propósito, a fin de crear una pátina de pasado legendario.

Recepción

El corpus de las poesías líricas de los troveros nos ha llegado por 22 manuscritos, los cancioneros, compilados en su mayor parte entre la segunda mitad del siglo XIII y la primera del XIV. De éstos, 18 contienen también las melodías. Este periodo es la época de oro en la producción de manuscritos en Francia: gracias a esta afortunada circunstancia, muchas canciones de tenor más popular fueron copiadas y así salvaguardadas en los cancioneros, mientras que en Occitania no queda ninguna huella escrita de esta producción alternativa. *Cancioneros*

Es necesario mencionar que estos manuscritos resultan ser posteriores por un siglo a los primeros testimonios de la lírica trovera. Esta distancia cronológica hizo que ocurrieran numerosos errores de transmisión: es sumamente común que algunas poesías, a causa de su fama, se encuentren en más de un cancionero, con variantes textuales y melódicas. Por si fuera poco, en algunos casos un mismo texto presenta dos melodías completamente diferentes, según el manuscrito del que se copió. Decidir qué texto es el que originalmente estaba asociado a tal lírica a veces es imposible.

Actualmente existen en el mercado discográfico numerosas grabaciones de este repertorio de la máxima calidad, en las cuales músicos acompañan la declamación melódica del texto con instrumentos de la época, reconstruidos gracias al estudio de las fuentes iconográficas: flautas, fídulas, arpas, tambores, rabeles, órganos y cornamusas.

Los *Minnesänger*: la llegada de la *Minne*

En Alemania, la lírica de amor cortés se llama *Minnesang*. La palabra *Minne,* equivalente del latín *amor,* tiene un antiguo sentido religioso y moral, que con el paso del tiempo adquiere connotaciones más sensuales y mundanas, hasta llegar a expresar la relación cortés entre hombre *(Ritter)* y mujer *(Frowne)*. El florecimiento del canto de amor abarca un periodo muy amplio, que va desde la mitad del siglo XII hasta la mitad del XIV.

Con la coronación de Federico I de Suabia (*ca.* 1125-1190), *Barbarroja*, en 1152, se constituye una sociedad aristocrática inspirada en los códigos caballerescos. En 1156 Federico desposa a Beatriz de Borgoña (1145-1184), lo que origina un flujo de intercambios culturales con Francia, aliciente para

la poesía alemana. Por ejemplo, está documentada la actividad del trovero Guiot de Provins (siglos XII-XIII) en la corte de Beatriz.

Otras oportunidades de intercambio se presentan durante las cruzadas, pues algunos *Minnesänger* participan en la tercera Cruzada (1189-1192), la misma en la que participan troveros como el Castellán de Coucy, Huon d'Oisy y Conon de Béthune. Allí morirá, en 1190, uno de los primeros *Minnesänger,* Friedrich von Hausen (1150/1160-1190), en el séquito del emperador *Barbarroja*.

GÉNEROS

En sus orígenes, los poemas se construyen mediante una estructura métrica fundamental: la estrofa. Las primeras composiciones están conformadas por una estrofa única, de cuatro versos largos, a la manera de los poemas épicos.

Más tarde este esquema básico se enriquecerá de fórmulas métricas y rítmicas cada vez más complejas, hasta llegar a la canción de varias estrofas. Esta evolución coincide con un profundo cambio en la estructura misma de la estrofa alemana, inicialmente compuesta de versos basados en los acentos rítmicos, luego una estrofa según el cómputo de las sílabas de los versos, según el modelo de las *canso* y *chanson* romances.

De una sola estrofa a las canciones

La canción de varias estrofas, siempre con música, de tema preferentemente amoroso, se llama *lied.*

Otro género, también musicalizado, es el *Spruch*, compuesto, como el *Lied* original, de una sola estrofa, cuyo esquema métrico-poético *(Ton)* muchas veces se usa para *Sprüche* diferentes, del mismo autor o de otros, no necesariamente contemporáneos. Así, algunos *Minnesänger* utilizan un *Ton* existente, pero mencionan el nombre del autor al inicio de su *Spruch* derivado. Los temas del *Spruch* son ante todo de corte moral y político, con una función eminentemente didáctica.

Un género de importancia en la poesía de los *Minnesänger* es el *Leich*. Se trata de una composición muy larga y complicada, formada por la repetición de una secuencia de estrofas desiguales. También está musicalizado y el tema de la *Minne* es fundamental.

LA ÉPOCA DE ORO DEL *MINNESANG*

A partir de 1190 y hasta 1230, aproximadamente, se sitúa el periodo clásico del *Minnesang*. Entre las personalidades más destacadas mencionamos a Reinmar der Alte (?-*ca.* 1210), del que se sabe que estuvo en Viena a finales del siglo XII; Wolfram von Eschenbach, autor del famoso *Parzival* y de numero-

sos *Tegelieder* (siguiendo el modelo de las *albae* provenzales), y Heinrich von Morungen (?-*ca.* 1220), lírico muy culto y gran conocedor de los modelos de la poesía romance.

El mayor poeta lírico de la época es Walther von der Vogelweide (*ca.* 1170-*ca.* 1230). Poeta y músico profesional, nació en el Tirol presumiblemente hacia 1170; se sabe que estuvo en la corte de Viena, luego bajo Felipe de Suabia e incluso bajo Federico II, quien le regaló un pequeño feudo. Apreciado entre sus contemporáneos como poeta y músico, Walther explora el tema de la *Minne* en una perspectiva a veces mística, en la que la dama es sustituida por María (*Gottesminne*, amor de Dios). Al mismo tiempo, el poeta supera el *impasse* cortés de la dama inalcanzable con una nueva idea de amor y de poesía amorosa, al pasar de la *Minne* al *Liebe,* entendido como una relación entre pares y auténtica, reservada a personajes de extracción social más baja. Walther también es prolífico autor de *Sprüche,* enfocados en la situación política y en la crítica a la sociedad. Una de sus composiciones más famosas es el *Palästinalied,* donde se canta el regreso de la sexta Cruzada en 1228. El modelo para texto y melodía de esta composición es una canción del trovador Jaufré Rudel.

Formas del tema amoroso

El modelo "anticortés" que inaugura Walther se profundiza con Neidhart von Reuental (*ca.* 1190-1245), poeta que alcanza un inmenso éxito gracias a sus textos ambientados en un mundo campesino, que sin embargo no están exentos de ironía y burla.

Una corriente más conservadora continúa con la tradición "clásica" de la *Minnesang,* con poetas como Ulrich von Liechtenstein (1227-1274).

La decadencia de la *Minne*

A caballo entre el final del siglo XIII y el inicio del XIV, en un ambiente político y social en el que, con el creciente poder de la burguesía, las ciudades adquieren una importancia fundamental, la *Minnesang* se desvincula radicalmente del ideal cortés. Que el arte de los *Minnesänger* tenía aún vida lo demuestra la conformación de corporaciones de poetas, que aúnan a la lírica de amor temas edificantes de carácter religioso o moral, a veces incluso científico. Con la muerte del poeta Frauenlob (1250/1260-1318) se cierra una época. Poco más tarde los *Minnesänger* se volverán *Meistersängen,* los famosos "maestros cantores" de las ciudades burguesas. Pertenecen a esta época las grandes colecciones manuscritas que contienen el corpus de los *Minnesänger*. Destaca por la belleza de sus miniaturas el códice Manesse (hoy en Heidelberg), que se abre con el retrato del emperador Enrique VI (1165-1197, en el trono desde 1191), hijo de Federico *Barbarroja*, considerado el primero y más ilustre de los *Minnesänger.*

Véase también
Historia "Ciudades y principados de Alemania", p. 73.
Artes visuales "Alemania: Hildesheim, Colonia y Espira", p. 646.

LA DANZA DE LOS SIGLOS XI Y XII: DANZA Y RELIGIÓN

STEFANO TOMASSINI

El teatro religioso medieval (y el profano, pero la diferencia entre ambos no es fácil de establecer, y por ende aquí es meramente convencional) es rico en eventos profundamente heterogéneos entre sí, en los cuales la danza aparece bajo formas que difícilmente pueden ordenarse cronológicamente con certeza, pero sí vincularse a un imaginario teatral en su evolución más que a una historia del espectáculo.

CUERPO Y LITURGIA

El breve diálogo cantado *Quem quaeritis* o *Visitatio Sepulchri,* en el que tres monjes representan a las tres Marías cuando ocurre la resurrección, marca por convención el origen del teatro sacro medieval en la liturgia monástica. Lo conocemos gracias a un tropario de San Marcial de Limoges, fechado en los años 923-932 (París, BNF, ms. Lat. 1240), y por otro de San Galo, de mediados del siglo X (San Galo, Stiftbibliothek, ms. 484). En este texto aparece inmediatamente una cuestión fundamental de la relación entre la danza y la religión: la ambivalente presencia/ausencia del cuerpo (en este caso el cuerpo, físicamente presente, de los monjes transformados en actores y el cuerpo de Cristo resucitado, físicamente ausente, con todo lo que conlleva).

Algunos historiadores hablan de una función coreográfica fundamental de los fieles que asisten, y que no pocas veces intervienen, a la procesión prevista en los dramas litúrgicos; o bien, hablan de didascalias que contienen, en muchas ocasiones, indicaciones y esquemas de movimientos coreográficos, o de la danza como marco para las representaciones sagradas.

Para la supervivencia de las prácticas y del imaginario coreográfico, así como para la irrupción de lo sagrado en la vida cotidiana, no son de poca monta las procesiones de danza, los bailes para el traslado de las reliquias, la conmemoración de los difuntos bajo las logias de los cementerios (de donde surgirán, más tarde, las *danses macabres*) y las danzas "furiosas" de invocación de los santos, siempre en el límite de degenerar en simples entretenimientos muy libres y sin miramientos. Es el caso de las danzas de las "fiestas

de los locos" (o "de los inocentes" o "de los subdiáconos"), es decir, el conjunto de ceremonias que desde el siglo XII los subdiáconos realizan para celebrar el año nuevo, luego consideradas (incorrectamente) equivalentes a las cuatro fiestas contempladas por la liturgia usual en las catedrales y varios capítulos canónicos medievales para la quincena inmediatamente posterior a Navidad. No es raro, como nota Jacques Heers en su estudio *Fêtes des fous et carnavals au Moyen Âge* (1983), que al término de los oficios litúrgicos, sobre todo en la catedral, elevada a centro cultural, político e incluso lúdico de la comunidad, se concluyera "con juegos, bromas y danzas de origen muy antiguo (surgidos a partir de ritos y procesiones) que acompañaban cantos e himnos". Probablemente a manera de continuación de las Saturnales romanas, estas fiestas son la oportunidad para hacer juegos consagrados a la inversión de papeles sociales, en las que la gente puede oponerse ritualmente al poder de las jerarquías eclesiásticas. También las danzas rituales usualmente, como ocurre en Francia, pierden la dimensión sagrada que las contiene, pues se introducen bailes y variaciones a los cantos en lugar de las respuestas obligadas y monótonas que prevé el ceremonial religioso. También es el caso, más tarde, de las famosísimas danzas pascuales, cuando, tras los oficios matutinos, de sermón privado, canónigos y capellanes, mano con mano, bailan una *chorea* en el claustro o, en caso de lluvia, en medio de la nave de la iglesia. Una conocida variante es la danza o juego de pelota para la Pascua de Sens, luego popular en toda Europa, que se juega en la catedral sobre el laberinto diseñado en el pavimento al centro de la nave. Cuando se lanza la pelota, "todos juntos entonan el canto litúrgico de la Pascua *(Victimae Paschali laudes)*, en una tremenda confusión". Las llamadas *Libertates Decembris*, fiestas para el fin de año, desde el siglo X se vuelven privilegio exclusivo de las *scholae*. Por su parte, la danza en los lugares sacros está permitida para las celebraciones litúrgicas, pero inmersa en una dimensión profundamente simbólica.

Danzas y fiestas litúrgicas

Es necesario recordar, como hace Heers, que el éxito de estas actividades lúdicas en el contexto de las celebraciones depende del hecho de que en esta sociedad canonical los jóvenes, y en general los niños, son muy numerosos, ya que es práctica común permitir su entrada en el canonicato a los 14 años. Especialmente a partir del siglo XIII las autoridades prohíben a los eclesiásticos unirse o siquiera asistir a las danzas de los legos. Para comprobar que estaban admitidas algunas danzas litúrgicas en las iglesias, usadas para acompañar ciertas funciones, existen algunos documentos importantes, como los *Hechos* de san Juan para la danza mística, o la danza del rey David delante del Arca, mencionada por Gregorio Nacianceno (325/330-389). Los cronistas suelen hablar de procesiones religiosas acompañadas de música y de pasos rítmicos, con lo que se obtiene un efecto de movimiento solemne y particularmente austero: "La zarabanda, un tipo de danza muy lenta, parece derivar directamente de estas prácticas".

Danzas permitidas y danzas prohibidas

El recuerdo de una más o menos pacífica existencia de la danza en la iglesia primitiva, presente en casi todos los tratados de danza de época moderna, de Claude-François Menestrier (1631-1705) a Vincenzo de Bartholomaeis (1867-1953), se basa en la supuesta derivación de la palabra latina *chorus* del griego *choros,* el espacio reservado para las representaciones dramáticas y, por ende, la parte sobreelevada o separada por un tipo de cercado que se encontraba de frente al altar en las iglesias antiguas, así llamada porque estaba destinada a las danzas sagradas del clero. Según san Juan Crisóstomo (*ca.* 345-407), aunque se debe censurar todo tipo de danza que ponga por encima de lo que es justo el deseo de placer o el interés personal (*Hom. in Matth.,* XLVIII, 3), recibimos de Dios dos pies para que en el Cielo podamos "bailar en coro con los ángeles". También entre los Padres de la Iglesia griega, como Juan Damasceno (645-*ca.* 750), es cosa sabida que, cuando María murió, entró en el Cielo entre danzas y bailes (*Homilías de la Beata Virgen,* II, 2 de 2Sam. 6,5 t 1Cron. 12,25). Más tarde san Bernardino de Siena (1380-1444), en sus *Prédicas vulgares,* llama a David el "bailarín del Espíritu Santo" (XLVIII, "De la gloria consustancial del paraíso"), mientras que san Francisco de Sales (1567-1622), en su *Introdution à la vie dévote* (1608 y 1619, cap. XXXIII-XXXIV), habla de lo que, con justa condescendencia, puede ser lícito y recreativo en el baile y en los juegos. La predicación barroca beberá mucho de esta tradición medieval, como en las *Prediche della Quaresima,* de Raffaello Delle Colombe (1622, vol. II, *Feria Quinta della primera domenica di quaresima*), para quien "la oración es un baile espiritual" a imitación del "Sol que guiaba la danza de los otros planetas", y denomina como "Choro" los monasterios, las iglesias, los sacerdotes y los religiosos a quien recurrir antes de la "guerra espiritual".

Censuras y legitimaciones

Lábiles límites

Los escritores cristianos asocian la diversión mundana a los placeres de los sentidos, a la condena que se gana por trastrocar la naturaleza del cuerpo y a la deformación de la imagen divina del hombre. Por esa razón, la expresión corporal de los juglares se considera reprobable, pero pueden redimirse si su comportamiento y su repertorio son correctos. El recuerdo del teatro está estrechamente vinculado con los ritos paganos; por ello, en el mundo moral de los cristianos no puede más que adquirir un significado negativo, como afirman Tertuliano (*ca.* 160-*ca.* 220), san Agustín (354-430) y san Isidoro de Sevilla (*ca.* 560-636). Sin embargo, que el teatro reciba desaprobación tiene que ver más con que es un espectáculo, no con los textos en sí. Para la danza, la desaprobación se dirige contra las repercusiones sin control que vienen de la liberación del cuerpo y de las emociones, no porque sea de por sí inconveniente o inadecuada para la celebración del culto sagrado o las reuniones litúrgicas en las iglesias.

En su comentario a Isaías (*In Isaiam Propehtam Expositio*, III), santo Tomás (1221-1274) escribe que la danza no es por sí misma mala, sino que puede volverse un acto de virtud o de vicio según su finalidad. Eudes de Sully (fallecido en 1208) prohíbe la danza en iglesias y cementerios. Sin embargo, ya que los lineamientos de la Iglesia no son uniformes, como menciona Alessandro Pontremoli (*La danza negli spettacoli dal Medioevo alla fine del Seicento*, 1995), es a través de la deliberación de los concilios —III Concilio de Toledo (589), canon 23; Concilio de Auxerre (573-603), canon 9; Concilio de Chalon-sur-Saône (639-654), canon 19, donde se toman acciones contra las danzas corales en los lugares sagrados en honor del martirio de los santos— que la Iglesia "quería reglamentar los actos del culto y las manifestaciones en los lugares sagrados". En un contexto en el que la iglesia exige que la cultura clerical gane influencia, la oposición a la cultura folclórica queda comprobada, pues, con la represión (feroz) y con la asimilación (lenta) que se hace de ella, como está atestiguado en la literatura de los *exempla*. Así, "el fin de las estaciones se hacen coincidir con las festividades cristianas más importantes", como recuerda Alessandro Pontremoli. El carnaval, en su origen, está vinculado al ciclo litúrgico, pues se realiza en los días que anteceden a la Cuaresma.

Mito de los orígenes

En las miniaturas de los manuscritos del libro *La ciudad de Dios* de san Agustín el relato de los orígenes de los juegos escénicos se dramatiza, pues se insiste en que la danza es una práctica peligrosa. Como demostró Sandra Pietrini, "aunque san Agustín no lo mencione, el baile [en las ilustraciones] está ahí usualmente para representar el teatro antiguo" (*Spettacoli e immaginario teatrale nel Medioevo*, 2001).

Danza, teatro antiguo y ritos paganos

En el imaginario se hacen populares, con un matiz negativo, la idea del teatro como una *carola* y la representación de la danza como referencia iconográfica más usual para hacer referencia al teatro. Una prueba de esta tradición se encuentra en el recuadro inferior de una miniatura en un manuscrito de *La ciudad de Dios* posterior a 1473 (Museo Meermanno-Westrenianum). En ella se representa un círculo de parejas desnudas bailando delante de una estatua pagana, con dos conceptos fundamentales: la lascivia, porque se expone el cuerpo, y la idolatría, por el rito pagano. En el imaginario medieval, la danza se mezcla, pues, con el mito de los orígenes del teatro antiguo, nacido del canto y de la danza, que según Tito Livio (59 a.C.-17 d.C.) primero consistía en una simple coreografía. En otras ilustraciones, igualmente en manuscritos de obras de san Agustín del siglo XV, la danza se contrapone a otra forma de espectáculo de la época, más positiva: la autoflagelación. En el proceso que hizo popular esta penitencia son de suma importancia la proliferación de grupos itinerantes, caracterizados por un entusiasmo

colectivo de corte popular y paralitúrgico, y el ritual dramatizado de las confraternidades de flagelantes, que hacían procesiones de ciudad en ciudad, cantando aclamaciones y poesías líricas de tema religioso. Estas confraternidades, basadas en el autocastigo ritual colectivo, pueden tener relación con el hecho de que en 1260 resurgen los Disciplinados de Bérgamo, un grupo muy próximo a la herejía.

Una última cuestión tiene que ver con los gestos y los movimientos corporales en la predicación. Hugo de San Víctor (*ca.* 1096-1141) desaconseja, cuando se instruye a los novicios, gesticular como lo hacen los histriones, sin mesura y de manera poco natural, porque es algo contrario a la moral cristiana. Por su parte, Renato Torniai, a manera de confirmación de la tesis acerca del original carácter espiritual de la danza, postura que proviene de estudios de etnomusicología y antropología de inicios del siglo XX (Sachs y Frazer), menciona que la terminología eclesiástica ofrece el vocabulario para hablar, en esos mismos años, de las novedades de la danza libre y moderna (*La danza sacra,* 1951). Así hará Anton Giulio Bragaglia con Charlotte Bara, bailarina alemana de origen belga, cercana a la *Neue Tanz,* sobre la que escribe: "Su danza es como una 'hosanna al Creador', porque danza rezando y, para rezar, danza".

Véase también
Historia "La vida religiosa", p. 206.
Literatura y teatro "La poesía religiosa", p. 423; "Visiones del más allá", p. 443; "Oficio litúrgico y teatro religioso", p. 523.
Música "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730.

LA MÚSICA INSTRUMENTAL

FABIO TRICOMI

Nuestro conocimiento de la música instrumental de inicios de la Baja Edad Media se sirve de fragmentos supervivientes de índole variada: la escritura (tratados, literatura y notación musical), imágenes (instrumentos e instrumentistas en la pintura, escultura y miniatura), objetos (restos materiales de instrumentos musicales) y la memoria (continuidad de la tradición oral en la música instrumental popular). Una visión aguda y omnicomprensiva podría ensamblar estos elementos heterogéneos.

Modelos y prácticas

En el curso de la primera parte de la Baja Edad Media los tratados en los que se basa la disciplina de la música de aquella época, escrita y estudiada exclusivamente por religiosos, hicieron popular una interpretación incorrecta del instrumentista como figura cultural y social. El modelo más prestigioso es el *De institutione musica* de Severino Boecio (*ca.* 480-525?), donde se asimilan las doctrinas pitagóricas y platónicas de la armonía del mundo, gracias a lo cual la *practica* va a dar a una categoría espiritual mucho más baja que la *theoria*. A partir de esta concepción, se difunde la idea de que la *musica instrumentalis,* el arte de los sonidos que gobierna el instrumentista, debe imitar la voz que alaba a Dios, pues ésta es la imagen atemporal del canto angélico. Dicha perspectiva filosófica no encuentra, sin embargo, respuesta en la vida musical cotidiana. Debemos buscar la colocación social, artística y profesional real del músico, no en la descripción de Boecio del *musicus,* filósofo y teórico, no interesado en tocar el instrumento o en componer, sino en otras fuentes, las cuales, libres de la abstracción mística de los tratados, se corresponden realmente con el mundo terrenal.

Las fuentes literarias

A finales de 1100 en Francia se hace muy socorrida la novela cortés, donde abundan descripciones de música instrumental dentro de contextos muy variados. Estas fuentes literarias, junto con las crónicas y los documentos iconográficos, remiten a las experiencias directas de sus autores. Así es como aprendemos que los músicos de diversas clases sociales pueden desempeñar una actividad profesional, incluso a veces reunidos en corporaciones, en otras como solistas o en grupos que se conjuntan ocasionalmente en el ámbito profano, desde fiestas en aldeas hasta ceremonias de nobles en castillos. Se tiene información de dos formas institucionalizadas de ser instrumentista por oficio de baja condición social: el juglar y el ministril. La juglaría es un arte de las calles para el que se requiere saber recitar, bailar y hacer malabares. El ministril, a su vez, libre de las prácticas no musicales del juglar, ofrece sus servicios exclusivamente a la clase noble. Al mismo tiempo que la producción literaria de la lírica cortés, se difunde en Francia el arte de los trovadores y troveros, y en Alemania el de los *Minnesänger*. Son poetas, cantantes, compositores y muchas veces instrumentistas que ofrecen un refinado servicio de entretenimiento musical, errantes de corte en corte, como alternativa a los anónimos ministriles. Pese a la ausencia de melodías instrumentales anteriores al siglo XII, algunas danzas cantadas, en origen probablemente *estampide,* danzas puramente instru-

Juglares y ministriles

Las primeras danzas cantadas

mentales, sobrevivieron en los cantos de los trovadores. La más antigua entre éstas es la famosa *Kalenda Maya* de Rimbaut de Vaqueiras (*ca.* 1155-*post* 1205), que él escuchó por vez primera en la corte del marqués Bonifacio I de Monferrato (*ca.* 1150-1207), interpretada por dos *jongleur* provenientes de París que tocaban una viola de arco. A ésta, Rimbaut añade un texto que termina con una mención a su origen instrumental: *Bastida, finida, n'Engles ai l'estampida*.

Las fuentes iconográficas

Las artes visuales, en nuestro caso la iconografía musical, nos informan de la abundancia de instrumentos musicales y a veces de los contextos en el que se tocaban. Los artistas de la época, naturalmente, servían a un público amplio, eclesiástico en su mayor parte. Algunos instrumentos reales se representan en contextos simbólicos para comunicar un orden sonoro y cosmogónico a través de referencias bíblicas. El pintor culto debe conocer adecuadamente las artes liberales del *quadrivium,* es decir, música, aritmética, geometría y astronomía, bases del conocimiento filosófico y teológico indispensables para no incurrir en censuras, como lo ameritaría, por ejemplo, poner un instrumento simbólicamente incorrecto en las manos de un santo. En el arte sacro, la imagen organológicamente correcta pero puramente metafísica del instrumento musical se transforma en el arte profano, o incluso en el arte religioso pero no litúrgico, en una representación de los sonidos reales, para lo que no sólo se cuida la representación de los instrumentos, sino también la de los contextos en los que los músicos trabajan.

Las fuentes arqueológicas

Los restos materiales de los instrumentos originales anteriores al siglo XII son escasos. Siempre provienen de excavaciones arqueológicas y, según lo delicado de cada tipo de material, son pocos los restos en madera, relativamente abundantes los óseos, abundantes los metálicos y muy abundantes los de barro cocido. Entre los instrumentos de madera encontramos algunos laúdes de arco (rabel, gudok), salvados gracias a la caja, compacta y de una sola pieza; algunas liras; fragmentos de cornamusas y algunas flautas. Entre los óseos, hay flautas, trompetas, tubos de órgano, campanas, cascabeles y címbalos. Entre los instrumentos metálicos, encontramos arpas de boca, flautas, silbatos y cuernos. Podemos observar en estos fragmentos una gran técnica de ensamblaje, que no puede no reflejar una correspondiente sensibilidad artística para su ejecución musical.

Instrumentos en madera, hueso y metal

LAS MÚSICA INSTRUMENTAL EN LOS CÍRCULOS RELIGIOSOS

La música, en esa época, se aprende esencialmente de forma oral. Por este motivo no poseemos fuentes musicales escritas exclusivamente instrumentales. La notación musical, en efecto, es de uso casi exclusivo para el canto litúrgico, donde la práctica puede contemplar la intervención de algunos instrumentos musicales usados para sustituir, redoblar o sostener el canto con bordones, siguiendo una codificación no escrita. Usar instrumentos en iglesias y monasterios es competencia de los religiosos, aunque no puede excluirse la hipótesis de la presencia de músicos externos para aumentar la solemnidad. El órgano, de origen profano, gana lentamente una posición privilegiada en las funciones litúrgicas. En *ca.* 980 se construye en el monasterio de Winchester el primer órgano monumental. El sonido del instrumento, con sus 26 fuelles alineados en dos niveles (accionados por 70 hombres) y sus 400 tubos metálicos (que tocan dos músicos) es comparado por los cronistas de la época con "el terrible fragor del trueno". En el mismo periodo el inglés Dunstan (924-988), futuro arzobispo de Canterbury, manda construir un órgano para el convento de Malmesbury. Por arriba del órgano, una placa de bronce reza así: "El prelado Dunstan hizo este órgano en honor de Adelmo. Pierda el reino eterno quien lo quiera quitar de aquí". Es evidente que la prohibición del uso de instrumentos musicales en la iglesia, corroborada por la pésima reputación moral de toda la música instrumental, apenas concede espacio al instrumento para la liturgia y la educación. El aprendizaje de los modos litúrgicos y la teoría musical, basado tradicionalmente en el monocordio pitagórico, se consolida con el órgano, gracias a sus extraordinarias características. El poder de la Iglesia, por lo demás, se exhibe mediante la construcción por encargo de grandes órganos, instrumentos incosteables para el pueblo salvo en su versión "portátil", un pequeño órgano que se cuelga como bandolera, usado fuera de la iglesia para tocar música de danza.

Músicos externos

Importancia del órgano en las iglesias

El *organistrum,* por su parte, surge como instrumento de exclusivo uso litúrgico: la etimología es la misma, *organum* (técnica de canto polifónico por intervalos paralelos de cuarta y quinta), y el instrumento necesita de alguien que lo toque. Se trata de un gran cordófono de arco, provisto de una rueda que se acciona con una manivela, de un cuerpo en forma de viola (sobre la que hay un teclado mecánico) y de tres cuerdas que, cuando la rueda las frota, suena un bordón y dos melodías paralelas. El sonido de este instrumento, con el que los monjes cantan, imita el de la cornamusa, impensable en el culto. Otros instrumentos, indiscutiblemente permitidos en iglesias, pero únicamente de forma simbólica, son las campanas, las sonajas metálicas y las matracas, llamados todos *signa.* Su función es apotropaica: con su

sonido delimitan el espacio al que el demonio no puede acceder. Otros instrumentos musicales pueden llevarse dentro de las iglesias, pero su amplio uso fuera de éstas los hace sospechosos. Muchos edictos se promulgan para prohibir los instrumentos musicales y las danzas en las cercanías de los edificios sagrados y los sacerdotes que los toleran se arriesgan a una excomunión. Y es que la religiosidad popular, despreocupada de las supuestas insidias morales, expresa su fe a través de la música: el pueblo escucha la música sacra y se apropia de ella, a su vez, rompiendo el silencio en la iglesia con sus instrumentos lascivos, cuyo sonido llega a oídos de los monjes y se confunde con los límites que establece la iglesia.

Instrumentos prohibidos

Tramas culturales

Las dinámicas de intercambio de repertorios y de instrumentos entre lo "sacro" y lo "profano", o entre lo "popular" y lo "culto", pueden ejemplificarse con lo que ocurre hoy en la música tradicional: el pueblo, entendido como grupo étnico de una restringida comunidad rural o urbana, poseedor de una completa libertad para musicalizar cualquier momento cotidiano o ritual de su existencia, asigna a algunos de sus miembros la tarea de dedicarse a la música, tan importante para el mantenimiento de la colectividad como cualquier otra actividad laboral; además, el pueblo diferencia claramente entre la música sacra y la profana. El problema se resuelve mediante las competencias de los instrumentistas, sin conflictos: algunos conocen bien los repertorios de danza y el acompañamiento musical de los cantos de amor, mientras que otros pueden tocar los repertorios religiosos. Los monjes, por su parte, adquieren la teoría musical gracias al estudio erudito de los tratados, pero su práctica con instrumentos les viene por el contacto con músicos de la población. La música instrumental es, pues, una música transmitida por la oralidad, que se vuelve elemento unificador entre el mundo popular y el culto, vinculados indisolublemente. Esto vuelve difícil una separación clara: no existe, entre los siglos XI y XII, un repertorio instrumental culto que no pertenezca en alguna medida al mundo popular. El músico que debe enfrentarse a una tarde de danza en una reunión de nobles es el mismo que toca en la plaza de la aldea, así como el mejor músico de cornamusa que una corte puede desear resulta ser un pastor. En esta visión debemos interpretar la música instrumental como un arte que proviene "de abajo", pero no por ello de menor refinación que las otras artes de la Edad Media.

Véase también

Historia "Fiestas, juegos y ceremonias en la Edad Media", p. 241.
Literatura y teatro "La novela", p. 497.

Música “La música en la cultura enciclopédica medieval”, p. 720; “La danza de los siglos XI y XII: danza y religión”, p. 748.

FIESTAS Y CANTOS DE LA SICILIA NORMANDA

ROBERTO BOLELLI

En el siglo XII, durante el reinado de Roger I, en Sicilia se redactan los troparios síbulo-normandos, que están entre los primeros documentos que contienen piezas musicales usadas durante las festividades litúrgicas. La redacción por escrito de una larga tradición oral es de gran importancia documental, pero los tres troparios representan una superación del tradicional canto gregoriano, ya que muestran características modernas en la composición: en los tres se vislumbran nuevos tipos de estructura estrófica y en uno en específico se encuentra uno de los primeros ejemplos de música polifónica escrita.

LOS TROPARIOS SÍCULO-NORMANDOS

En 1091, con Roger I *el Gran Conde* (*ca.* 1031-1101), Sicilia regresa a la cristiandad. Entre las muchas consecuencias, tiene amplia relación con cuestiones musicales: precisamente se debe a las prácticas litúrgicas del catolicismo que se hayan compilado los llamados *troparios* síbulo-normandos, tres colecciones redactadas en Sicilia en el siglo XII y luego llevadas, a inicios del siglo XVIII, por orden de los Borbones, a la Biblioteca Nacional de Madrid.

La importancia de los tres troparios, entre los pocos pergaminos con melodías de la liturgia latina que nos hayan llegado desde Sicilia, tiene que ver ante todo con la presencia de numerosas piezas del *proprium,* cantadas en ocasión de las fiestas litúrgicas, más que con el gregoriano, cantado para el *ordinarium missae*. Es necesario subrayar que en la Edad Media la memoria era la principal forma de documentación de textos y músicas de la liturgia, pues los manuscritos, en los que se transcribían cosas ya existentes, eran meros adornos de los altares —piénsese, por ejemplo, en la popular práctica de ponerles miniaturas de gran valor estético—.

Dos de los troparios fueron copiados con toda probabilidad para la Capilla Real de Palermo; en ellos hay un centenar de piezas musicales. El más antiguo de los dos (ms. Madrid 288), transcrito en torno a 1100, presenta una notación musical constituida por neumas en campo abierto; por su parte, el ms. Madrid 289, escrito alrededor de 1140, tiene líneas para las notas. La referencia más

explícita a la corte normanda, entre todos los pasajes del tropario, es claramente el fragmento llamado *Laudes regiae,* casi una letanía que, según la práctica de los responsorios, se entonaba cuando el rey o el emperador portaba la corona con motivo de la misa de Navidad, Pascua o Pentecostés.

Los manuscritos de piezas musicales litúrgicas con notación musical toman su nombre de los repertorios que en ellos hay (gradual, antifonario, etc.). Así, el tropario no es sino una colección de *tropoi,* que es una técnica que se enfoca en la creación de versos que integran cantos preexistentes. Un motivo de gran interés histórico-musical es la presencia, en estas colecciones, de un grupo de *conductus* o *versus*, nuevo tipo de composición estrófica en versos, además de ser un nuevo tipo de *Benedicamus.* En la mayor parte de estas piezas se vislumbran características de una modernidad en la composición, casi osada para le época y para el género, como rimas originales, nuevos esquemas rítmicos e incluso un fuerte sentido tonal *ante litteram,* todas soluciones muy lejanas de la modalidad que el canto gregoriano había fijado en los siglos anteriores.

El *Troparium de Catania*

El tercer tropario, el manuscrito Madrid 19421, se remonta a *ca.* 1160, unos 20 años después que el segundo. Es razonable vincularlo a la actividad litúrgica de la catedral de Catania, ya que una de las secuencias allí contenidas, *Ella fratres personemus,* está dedicada a santa Ágata, patrona de la ciudad (el texto celebra el regreso de los restos de la santa desde Constantinopla en 1126). Esta colección es conocida, justamente, como *Troparium de Catania*.

Los troparios, testimonio de los entramados culturales

Una categoría particular de cantos contenidos en troparios es la secuencia, normalmente cantada tras el *Aleluya* durante las festividades importantes. El manuscrito 19421 tiene más de 90 de éstas, de un total de 200 piezas.

Allí están, además, algunos de los primeros ejemplos de música polifónica escrita, motivo por el cual el manuscrito es históricamente importante. Estas cuatro piezas a dos voces, no inferiores a otros, contemporáneos y mucho más famosos, repertorios aquitanos y españoles, presentan una voz superior más bien melismática y una inferior más simple. Dos piezas *(Benedicamus domino* y, sobre todo, *Affirmavit eius)* son sólo breves fragmentos, mientras que las otras dos *(Ave virgo singularis* y *Crucifixum in carne)* son más largas.

David Haley, el musicólogo inglés que más que cualquier otro indagó sobre estos repertorios, comprendió eficazmente el espíritu de los troparios. Deberíamos imaginar el impacto de esta música en los oficios litúrgicos, donde la mayor parte de los cantos eran del tradicional estilo gregoriano, más meditativo y contenido. El contraste que suscita este nuevo tipo de cantos debió haber sido especialmente fuerte, y la práctica de la polifonía con

mayor razón. Pero así como las iglesias medievales se reconstruían constantemente, de lo que resultaba una mezcla de estilos arquitectónicos, de la misma manera la música de la liturgia medieval estaba hecha de diversos estratos históricos. Los troparios síc ulo-normandos son uno de los estratos más modernos del periodo en el que el poder normando está en su cumbre.

La corte de Roger y la iconografía de la Capilla Palatina

Una de las más eficaces ayudas para el estudio de los repertorios musicales medievales es claramente el arte visual del periodo: los frescos de la Capilla Palatina en Palermo figuran como uno de los aparatos iconográficos más grandes y mejor conservados de toda la Edad Media, extremadamente útil para enfrentar cuestiones de organología, pero no únicamente: los músicos y las bailarinas que vemos representados pueden dar una idea del ambiente que caracterizaba a la corte normanda y a todo el reino de Sicilia.

La Capilla, que se puede visitar dentro de lo que hoy se conoce como Palazzo dei Normanni, tiene un techo de madera enteramente decorado, según un estilo que algunos expertos consideran de influencia persa y bizantina, pero que con toda seguridad también da señales de cómo era la época de Roger II (1095-1154), con huellas de una cultura árabe aún viva. Precisamente una imagen similar al paraíso *(djanna)* del imaginario musulmán hace de fondo ideal para los diversos músicos y músicas de laúd (en árabe *al ûd*) que allí están pintados. La organología fundamenta en las representaciones de los techos de madera de la Capilla Palatina (y de la catedral de Cefalú) sus teorías acerca del uso del laúd en Europa. Pero los instrumentos en los frescos son muchos, provenientes del Mediterráneo y del Oriente Próximo, además de instrumentos locales y los que son propios del norte de Europa.

Influencia árabe

Ugo Monneret de Villard (1881-1954), experto que analizó el ciclo pictórico de la Capilla, describe así algunas de sus partes, en su ensayo *Le pitture musulmane al soffitto della Capella Palatina in Palermo:* "En dos diferentes encasamientos de la cornisa de estalactitas están representadas dos bailarinas y en los encasamientos contiguos hay músicos con panderetas, que se diría que es el instrumento clásico para acompañar la danza".

Lo que más sorprende es el evidente ambiente festivo de estas imágenes.

La corte de Federico II: los trovadores provenzales y los rimadores sicilianos

Federico II (1194-1250, emperador desde 1220) da un notable impulso político, económico, cultural y artístico a la Sicilia medieval, pues une a la casa de

Suabia de los Staufen con el imperio normando. Federico mismo es quizá autor del texto poético de una balada, *Dolce lo mio drudo,* cuya música, a dos voces y de autor anónimo, es posterior, fechable hacia los siglos XIV o XV. La balada es similar a composiciones del periodo, las *siciliane,* presentes en el mismo manuscrito, el *Códice Reina.*

Una corte multicultural

En la multiétnica corte de Federico conviven, unos junto a los otros, mercaderes, científicos, literatos y músicos provenientes de países árabes, de Provenza, del norte de Italia y del norte de Europa, en un ambiente de abierta tolerancia (por lo demás, Sicilia es el único lugar de Europa en el que no se persigue a los judíos).

Entre los artistas que frecuentaban la *curia* de Federico destacan los trovadores provenzales. Antes de ellos, ya en época de los primeros reyes normandos, habían llegado a Sicilia los troveros del norte de Francia, poetas en lengua de oíl; la llegada de los trovadores y de la lengua de oc tiene lugar, a su vez, en el reinado de Guillermo II *el Bueno* (1153-1189).

Así, en la primera mitad del siglo XIII los exponentes de la llamada escuela poética siciliana se enfrentan al estilo cortés de los trovadores provenzales. Desafortunadamente, a diferencia de estos últimos, no nos dejaron las melodías de sus composiciones poéticas. Se ha aceptado la hipótesis de que los poetas sicilianos, como los franceses y los españoles, musicalizaban sus versos, pero no existe ninguna documentación directa. Un indicio interesante se encuentra en la representación de una miniatura (ms. Banco Rari 217), que exhibe a Giacomo da Lentini (*ca.* 1210-*ca.* 1260) con un manuscrito enrollado en la mano; en una esquina del pergamino se ve lo que podrían ser unas notas musicales.

La influencia árabe y la tradición oral autóctona

Árabes y normandos: el renacimiento cultural

Cuando los árabes llegaron a Sicilia, en el siglo IX, encontraron la isla en un estado de atraso extremo, a causa de las colonizaciones anteriores. Sin embargo, en los dos siglos y medio de dominación árabe Sicilia pasa por un renacimiento digno del nombre. Los normandos, si bien regresan la isla a manos de la cristiandad, acogen y engloban el legado de los vencidos: bajo el reinado de Roger, Palermo cuenta con 300 mezquitas, además de las sinagogas y las iglesias cristianas de los dos ritos, romano y bizantino. El ambiente que se instaura produce un muy particular florecimiento de poetas y rimadores locales y en general se vive un periodo de crecimiento cultural. Los instrumentos musicales árabes y del Oriente Medio se mezclan con los de la Edad Media culta, así como con los de la tradición siciliana. La convivencia de estos instrumentos que se observa en las representaciones de la Capilla es más que una simple impresión de interculturalidad.

Que la musicología recibe de la iconografía del periodo un auxilio para sus investigaciones es algo que ya quedó claro. Pero también cuando se trata de revivir el sonido de estos antiguos repertorios aquellas representaciones son sin más preciosas, aunque a veces insuficientes. Así, otro auxilio fundamental lo ofrece la comparación de los manuscritos con los sonidos de la tradición oral, cuando ésta se presenta estilística y geográficamente pertinente; esto vale con mayor razón para un periodo en el que la separación entre culto y popular no es tan clara como en los siglos siguientes. En nuestro caso, la ayuda llega tanto de la música árabe del Oriente Medio como de la siciliana. Muchos de estos repertorios llegaron intactos a nuestros días y es posible escucharlos apenas pocos kilómetros fuera de las ciudades, a diferencia de las composiciones cultas, que, en un cierto punto, perdido el vehículo que las transmitía, no logran perpetuarse sólo con la escritura, especialmente si es perecedera, como la de los documentos antiguos.

De esta manera se hacen útiles, por ejemplo, algunas piezas polifónicas de la tradición siciliana (sobre todo los *Lamenti* de la Semana Santa), que de algún modo hacen eco de las diafonías vocales del *troparium* y que se transmitieron principalmente por la memoria humana. En la rica documentación siciliana descubrimos el tamaño de la función que cumple la cotidianidad (los ritmos de trabajo, las *ninnananne,* los cantos del mar), el canto "lírico" y el narrativo, pero también la ritualidad para celebrar o festejar las prácticas religiosas y profanas, cultas y populares.

Véase también
Historia "Los normandos en el sur de Italia y en Sicilia", p. 98.
Artes visuales "La Sicilia normanda: Cefalú, Palermo y Monreale", p. 652.
Música "Trovadores", p. 735.

ICONOGRAFÍA MUSICAL: *ARS MUSICA,* LA DONCELLA ARMONÍA

DONATELLA MELINI

Uno de los temas de la iconografía musical más interesantes en el arte de la Edad Media es la representación de la música como* Ars Musica *(la doncella que representa a la Música en las artes liberales) y como Armonía. Recorrer la historia y el éxito de esta ilustración es algo muy complicado, porque en muchas ocasiones ello es fruto de la acumulación de elementos culturales, simbólicos y alegóricos.

La representación de las musas y de las artes liberales en el modelo iconográfico tardoantiguo

La representación de una figura femenina asociada a la música es muy antigua, originalmente pensada para la codificación de las musas en el mundo clásico. Hijas de Mnemosine (la diosa de la Memoria) y de Zeus, las musas se consideran, ya desde Hesíodo en el siglo VII a.C., divinidades tutelares de las artes y del saber. En un primer momento no estaban bien diferenciadas unas de otras, aunque sí estaba ya definido su número: nueve. En el siglo IV a.C. cada una de ellas comienza a tener un papel específico y un atributo propio: Clío, quien sostiene un libro o una cartela, es musa de la historia; Talía lo es de la comedia y de la poesía bucólica, quien también sostiene una cartela o, a veces, un instrumento de cuerda; de la tragedia es Melpómene, que tiene un cuerno y una máscara trágica; de la danza y del canto Terpsícore, retratada con instrumentos de cuerda; Urania lo es de la astronomía, con una esfera y un compás; de los himnos heroicos es Polimnia, quien tiene en mano un instrumento, muchas veces un órgano; de la poesía lírica y amorosa Erato, con una pandereta; Calíope de la poesía épica, mientras toca una trompeta y con una cartela en mano; finalmente Euterpe, musa de la música y de la poesía lírica, toca un instrumento de viento con dos tubos. Con frecuencia las musas se representan en compañía de Apolo —que en este caso es designado como Musagetes, "el que guía a las musas"—, de quien forman el cortejo. Con el tiempo las musas pueden también ya no ser representadas juntas, sino por separado o en grupos reducidos.

Las antiguas musas y sus instrumentos

En el siglo V se da un interesante desarrollo conceptual que lleva a una superposición iconográfica entre Terpsícore y la *Ars Musica* en la descripción de las artes liberales, es decir, de las disciplinas que representan la base imprescindible del saber medieval. Entre 410 y 439 el rétor y gramático Marciano Capela compone el tratado *De Nuptiis Philologiae et Mercurii,* en el que siete doncellas (dos menos, entonces, que las musas) llevan los regalos nupciales para Filología y Mercurio. Éstas representan a la gramática, la dialéctica, la retórica (las disciplinas humanísticas del *trivium*), la geometría, la aritmética, la astronomía y la música (las disciplinas científicas del *quadrivium*). Cada una de ellas está acompañada por un pequeño séquito y exhibe una vestimenta particular y atributos específicos: se trata de una tipología de representación visual que se conecta con el modelo iconográfico de las musas. Gramática lleva un látigo y, a sus pies, tiene a dos discípulos con la cabeza inclinada sobre libros; Lógica lleva con la mano una serpiente; Retórica, la espada y el escudo; Geometría, un compás; Aritmética muestra una tablilla; Astronomía sostiene una esfera, y Música (en realidad personificada en la doncella Armonía) toca un salterio y unas campanas, o bien, rara vez está acompañada de un cisne.

Las siete doncellas de las artes liberales

Para remarcar la relación con Euterpe, la Armonía de Marciano Capela va escoltada por Orfeo, Arión y Anfión, tres personajes muy queridos para la mitología clásica estrechamente vinculada con la música. Orfeo, hijo de Calíope y Apolo, encarna el poder mágico de los sonidos, mediante el cual puede descender al reino de los muertos para tratar de salvar a su amada Eurídice. Arión de Metimna, hijo de Poseidón y Oncea, es también poeta y músico y, según Herodoto (484-424 a.C.), creador del ditirambo, el canto en honor de Dionisio. Anfión, hijo de Zeus y de Antíope, tras haber aprendido el arte de la *lyre* directamente de Hermes, reedifica la destruida ciudad de Tebas gracias al poder de la música, con la que transporta y dispone con justa armonía las piedras de las murallas.

Un nuevo topos *del saber*

El tratado de Marciano —que con el ejemplar del siglo X, hoy en la Staatsbibliothek de Bamberg (HI.IV, 12), consigna la representación más antigua que nos ha llegado de las artes liberales— aportó un elemento fundamental para la constitución de un *topos* que acompaña e influencia las representaciones iconográficas posteriores del tema. Desde este momento inicia la fortuna de las siete doncellas, encarnación del saber humano. Su imagen se encuentra en muchas representaciones de la época; por ejemplo, entre las esculturas encima de los portales o en los conjuntos de frescos de las catedrales góticas. Frecuentemente se hallan junto con las siete virtudes y el ciclo de los meses, a fin de remarcar el diálogo entre el saber terrenal y el divino, y, como en el caso de la catedral de Chartres, bajo la égida no ya obviamente de Apolo, sino de la Virgen María *sedes sapientes*.

Música y sus inventores

En algunos casos, las artes liberales están sentadas en un trono y a sus pies están retratados los mayores exponentes de la disciplina o los inventores mitológicos de la misma. El *Ars Musica*, pues, se asocia a Pitágoras (siglo VI a.C.) o, si se quiere establecer un referente religioso (sobre todo a partir del siglo XIII), se coloca junto a Jubal (hijo de Caín que, según Génesis 4, 21, fue padre de todos los cantantes que se acompañaban con la cítara o con el órgano) o a Tubal (hermano de Jubal, constructor de todos los instrumentos de aire y hierro, Génesis 4, 22). Los dos hermanos muchas veces se sobreponen iconográficamente en una única figura masculina, ocupada en golpear con un martillo el yunque y, por ende, producir sonidos. En algunas representaciones, las artes resultan todo un viaje iniciático en el dominio del conocimiento. En estos casos, un discípulo, acompañado por su maestro, tras haber atravesado un arco o dos columnas (símbolo del conocimiento y de la división entre el "mundo cotidiano" y el "mundo del conocimiento"), se dirige hacia la cima de un monte (el saber), a través de una pendiente (la dificultad de aprender), a lo largo de la cual se encuentra con las siete doncellas.

La música es un arte de *quadrivium* y, por lo tanto, pertenece a la esfera de las materias científicas. Por este motivo en muchas ocasiones se le representa con un salterio o con algunas campanas, precisamente los tipos de instrumento con los cuales Pitágoras había creado una teoría matemática sobre los intervalos. El salterio deriva directamente del monocordio, un instrumento en el que un pequeño puente móvil divide, según relaciones proporcionales establecidas, una cuerda extendida sobre una caja de madera. Justo este instrumento, según la tradición, permitió a Pitágoras establecer los intervalos y sus relaciones. El salterio es su evolución, con más cuerdas sobre la caja de resonancia, las cuales, gracias a dos largos puentes inclinados, suenan notas diferentes. También las campanas (referencia implícita al herrero Tubal) son útiles para la medida de los intervalos. Según un modelo recurrente, se representan con dimensiones diferentes y suspendidas de una vida delgada, perfectas para golpearlas con un martillo. Como sucede con las musas, también las artes liberales pueden salir del grupo y ser representadas individualmente. En este caso adquieren matices diversos en razón del contexto cultural y de la función que la representación debe cumplir. Así pues, el arte liberal de la música se vuelve "la Música", la "doncella Armonía" o "lady Music", como es llamada en el mundo anglosajón: una joven doncella concentrada en tocar un instrumento. Numerosos elementos la diferencian de la Musa: mientras que Euterpe debía representar la música en su sentido más amplio (y no necesariamente preciso), ahora la nueva representación tiene la tarea de ilustrar a cabalidad su relación con la ciencia, con el orden preestablecido y con la armonía. No es ya, pues, una herramienta genérica, sino una elección que responde a una nueva necesidad especulativa.

Más allá de Euterpe, la relación de Música con las ciencias

Asociado a la Música aparece también el órgano portátil. Instrumento emblema del poder ya en los primeros siglos después de Cristo, es objeto de estudio y transformación estructural justo cuando en el mundo bizantino se logra sustituir el sistema hidráulico (que abastecía, mediante la presión del agua, el aire que llenaba y por tanto hacía sonar los tubos) con un neumático formado por un fuelle. Las teclas del órgano, originalmente unos tubos horizontales extraíbles, llamados "lenguas", en el siglo XIII se transforman en levas prácticas que, cuando se aprietan, abren las válvulas que controlan el flujo de aire en los tubos. Así pues, también el órgano adquiere un significado especulativo, en cuanto hace referencia implícita al estudio matemático sobre la relación longitud-diámetro de los tubos, transformado, como las campanas o el salterio, en emblema del conocimiento.

El órgano y las matemáticas

Del siglo XIV en adelante la representación de la Música se enriquece con otros detalles importantes que la vinculan cada vez más a su aspecto propiamente teórico. En efecto, muchas miniaturas la retratan sentada en un trono, con dos columnas sobre las que están grabados términos técnicos y las seis sílabas del hexacordo.

La doncella Música en el modelo iconográfico bíblico

Además de esta tipología de índole "especulativa" existe otra, orientada hacia la música entendida no como ciencia, sino como arte (en el sentido moderno). Este modelo iconográfico abreva del Antiguo Testamento y, marcadamente, de la figura de la *virgo Israele* Miriam, la doncella emblema de la pureza que, en la Biblia (Éxodo 12, 20), baila delante del Arca de la Alianza. En la Edad Media, esta representación pierde su sentido "sacro" y se embebe de una *allure* cortés. Así pues, la doncella no sólo baila, sino que también toca una pequeña arpa gótica. El instrumento está dibujado con su estructura típica: un triángulo, cuyos lados forman la caja de resonancia (a la cual están fijas las cuerdas de tripa), apoyada sobre los hombros del músico; una consola de forma ondulada sobre la que están fijas las clavijas, y una columna derecha o ligeramente arqueada hacia afuera para sostener mejor la tensión de las cuerdas. Gracias a la referencia bíblica, esta imagen entra en el mundo monástico femenino y por ello se encuentra frecuentemente en los códices para monjas.

Los instrumentos de Música en la tarda Edad Media

Otro instrumento que en el siglo XIV comienza a gozar de creciente favor es el laúd. De origen árabe, el instrumento está conformado por un armazón de costillas de madera y una caja de resonancia con la abertura acústica casi en el centro. El mástil, alrededor del cual se anudan las cuerdas de tripa que forman los trastes, termina con un diapasón que se extiende hacia atrás casi en ángulo recto con los trastes. El laúd, que se vuelve el instrumento cortés por antonomasia, se impone en la representación de la Música como una princesa, retratada con vestimenta suntuosa para reflejar su elevado rango social. La Música, la doncella Armonía, aportará poco más tarde, en el siglo XV, el modelo iconográfico de referencia para la elaboración de la figura de Santa Cecilia. También aquí, de simple relato de la *passio* en el que la doncella virgen escucha la música divina aun ignorando la música de los instrumentos de los hombres (emblemáticamente representados rotos a los pies de la santa en el retablo de 1514 de Rafael, 1483-1520), se transforma en experta hasta volverse ejemplo y además santa patrona del arte de la música.

El laúd, instrumento cortés

Véase también

Música "La música en la cultura enciclopédica medieval", p. 720; "Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía", p. 730; "La música instrumental", p. 752.

ÍNDICE ANALÍTICO

abadíes: 61, 62
abasíes: 49, 52, 125, 144
Abbat, Per: 478
Abd al-Aziz: 127
Abderramán III, emir: 125, 127
Abelardo, Pedro: 88, 218, 221, 254, 264-272, 284, 286-287, 289-292, 300, 303, 305-307, 400, 424-425, 431, 433, 453-454, 463, 466, 518, 726, 732
Absalón, obispo y político danés: 97-98, 420
Abu al-Hasan Alí: 63
Abu al-Qasim Muhammad ibn Abbad, *qadi* (juez) de Sevilla: 61
Abu Ma'shar (Albumasar): 372
Abu Yusuf Yaqub: 63
Academia Hanlin: 381
Accolti, Bernardo: 404
Accolti, Francesco: 404
Accursius: 225
Acio: 225
Adalberón de Laon: 207, 236, 460
Adalberto de Praga, obispo y santo: 107, 198, 200, 202-203, 594
Adalberto *el Samaritano:* 403
Adam de la Halle: 521, 744
Adán de Bremen (Adam Bremensis): 345, 374
Adán de San Víctor: 424, 732
Adela de Blois: 464
Adelaida, emperatriz y santa: 439
Adelaida de Blois: 644
Adelardo de Bath: 281-282, 298, 322, 334, 346, 365, 372, 463, 722-723
Adelmán de Lieja: 279
Ademar de Chabannes: 214, 458, 496, 730-731
Adgar, poeta anglonormando: 489
Adriano IV, papa: 44, 67, 71, 218
Aelfrico de Eynsham: 415
Aggesen, Sven: 296
Aginulfo: 403
Agricola, Georgius (George Bauer): 383
Agustín de Hipona, santo (Aurelius Agustinus): 208-210, 212, 258, 261, 268, 272, 275-277, 288, 294, 298, 304-306, 308, 386-387, 389, 419, 426, 433, 468, 750-751
agustinos: 58, 205, 210
Aimaro *el Monje:* 473
al-Batani, Muhammad: 325, 372
al-Biruni (Abu al-Rayham Muhammad ibn Ahmad): 373
al-Bitruji, Abu Ishaq (Alpetragio): 326
al-Farabi: 254, 368
al-Farghani, Ahmd ibn Muhammad ibn Kathir (Alfraganus): 322
al-Hakim, califa de Egipto: 316, 569, 685, 688
al-Idrisi (El Edrisi, ibn Idris al-Hammudi): 373-374, 599
al-Juarismi (Muhammad ibn Musa al-Khuwarizmi): 322, 372
al-Kindi (Au Yusuf Ya'qub ibn Ishaq), científico y matemático: 323, 327, 388
al-Majusi, 'Ali ibn al-'Abbas (Haly Abbas): 332-333
al-Mansur, Abu Ja'far Abdallah ibn Muhammad (Almanzor), califa abasí: 120, 125

al-Mayriti, Maslama Muhammad ibn Ihbrahim ibn 'Abd al-Da'im: 343-344
al-Mu'tadid, Muhammad: 62, 125
al-Tughra'i, Mu'ayyid al-Din Abu Isma'il al-Husain ibn 'Ali: 344
al-Zahrawi (Abu al-Qasim o Albucasis): 338
Alan de Lille (Alanus Magnus): 286, 291, 293-294, 296-297, 398, 400, 428, 437, 449-450, 459, 474
Alarcos, batalla de: 62
Alberico de Montecasino: 402, 445
Alberico de Pisançon (o de Briançon): 503
Albertet, juglar: 739
Alberto Magno, san (Alberto von Bollstädt): 344, 369, 391
Albertus Parisiensis (Alberto de París): 734
albigenses: 441, 482, 519-520
Alcuino de York: 410, 448
Alejandro de Ashby (Alexander Essebiensis): 427, 437
Alejandro Magno (Alejandro III): rey de Macedonia: 365, 390, 473, 481, 486, 503, 509
Alejandro II, papa: 28, 33, 35, 46, 84, 557, 591, 680
Alejandro III, papa: 34, 39, 45-46, 72, 95, 222, 441
Alejandro IV, papa: 209
Alejandro VI, papa: 212
Alejo Paleólogo: 138
Alejo I Comneno, emperador de Bizancio: 19, 50, 137, 536, 571
Alejo II Comneno, emperador de Bizancio: 137-138
Alejo III Ángelo, emperador de Bizancio: 138
Alejo IV Ángelo, llamado *el Joven,* emperador de Bizancio: 138
Alejo V Murtzuflo, emperador bizantino: 138
Alexandre de París (Alexandre de Bernay): 503
Alexandre Ricat: 297
Alfano I de Salerno, san: 332, 398, 424, 442, 559, 591-592, 695, 698
Alfivasson, Svein: 92
Alfónsez, Sancho: 127
Alfonso, Pedro: 488
Alfonso I de Aragón, *el Batallador:* 19, 122, 664
Alfonso I Henriques de Portugal, rey: 122-123
Alfonso II de Aragón, *el Casto:* 122
Alfonso III de Asturias: 693
Alfonso V de León: 121
Alfonso VI Fernández, *el Bravo:* 62, 121-122, 125, 127, 483
Alfonso VII de Castilla, emperador: 122-123, 519, 737
Alfonso VIII de Castilla, *el Noble:* 62, 89, 122
Alfonso X *el Sabio*, rey de Castilla y León: 245, 489
Alfredo de Sareshel (Alfredus Anglicus, Alfredo Ánglico o Alfred *the Philosopher* o Alfred *the Englishman*): 347, 723
Alfredo *el Grande:* 415, 496
Alger de Lieja: 280
Alhaquén II, califa: 127
Alighieri, Dante: 128, 346, 374, 450, 486, 498, 520, 704, 736-737, 742-743
almohades: 62, 122, 124-127
almorávides: 62-63, 120-121, 124-126
Amado de Montecasino: 469, 680
Amalarico I, rey: 541, 675
Amarcio, Sexto: 459
Ambrosio, san (Aurelius Ambrogius): 195, 268, 423-424, 426, 561, 584, 609
amiríes: 61
Anacleto II, antipapa: 98, 592, 699
Andrés *el Capellán:* 399, 450-451, 507, 516
Andrés I de Hungría: 173

Andrónico I Comneno: 137-138, 536
angevinos: 41, 79-80, 89, 501, 503
Anón II, san: 649
Anselmo de Canterbury, san: 86, 254, 257, 280, 288, 305, 430, 601
Anselmo de Havelberg: 470
Anselmo de Laon: 264, 433
Antelami, Benedetto: 541, 605
Antípatro de Tesalónica: 361
Anund II Jacobo, rey de Suecia: 92, 94
Apolonio de Perga: 325, 328
Apolonio de Tiana (Balino): 346, 344
Apostolinos: 212
Apuleyo, Lucio: 282
arado: 13, 168, 316, 356
Arator: 411, 450
Archipoeta: 425, 460, 466
Ardens, Raúl: 293
Arialdo, san: 215, 440
Ariberto de Intimiano: 172, 582
Aristipo, Enrique: 347
Aristóteles: 164, 221, 254, 266, 273, 282, 294, 298, 303, 323, 324, 333, 339, 341, 346, 347, 349, 359, 366, 367, 372, 390
aristotelismo: 126, 258
Arnaldo (Arnau) de Villanueva: 336
Arnaldo de Brescia: 45, 217
Arnaut de Mareuil: 451
Arnulfo de Milán (cronista): 468
Arnulfo de Orleans: 530
Arnulfo II, obispo de Milán: 595
Árpad *el Conquistador:* 109
Árpad, reyes de Hungría: 111
Arquímedes de Siracusa: 323, 328, 372
artes liberales: 88, 221, 224, 278, 281, 286, 347, 367, 402, 407, 428, 450, 609, 703, 721, 754, 761
artes mecánicas *(artes mechanicae):* 232, 286, 347, 352, 353, 366, 704, 711, 720
Astensis, poeta: 458
Aue, Hartmann von: 512
Aurea Capra, Simón: 473
Ausonio, Décimo Magno (Decimus Magnus Ausonius): 362
Autperto, Ambrosio: 587-588
Averroes (Ibn Rušd): 126, 254, 326, 339
Aviano, Flavio (Flavius Avianus): 457, 496
Avicena: 254, 327, 345-347

Babrio: 457, 458
Bacon, Francis: 295
Bacon, Rogelio (Roger Bacon): 298, 343, 375, 390
Bajtín, Mijaíl Mijáilovich: 463, 475
Balderico de Bourgueil: 398, 456, 464
Baldo: 459
Balduino I, conde de Boulogne y rey de Jerusalén: 19, 51, 52
Balduino III: 674
Balduino IV, rey de Jerusalén: 142
Balián de Ibelín: 143
Bandello, Matteo: 491
Banu Musa, hermanos: 376
Bartolomé de Salerno, maestro de medicina: 334, 337
Basilio I *el Macedonio,* emperador de Bizancio: 24
Basilio II Bulgaroktonos, emperador de Bizancio: 103, 113, 133, 201, 536, 637
Beatriz de Borgoña: 20, 504, 745
Beatriz de Lotaringia: 238
Beauvoisin, Robert: 743
Beda *el Venerable* (Beda de Northumberland): 408, 426, 485, 590
Bédier, Joseph: 477
Bela III de Hungría: 112
Belisario, general bizantino: 361
Bene de Florencia: 403-404
benedictinos: 58, 108, 189-190, 202, 210, 212-213, 239, 278, 289, 329, 333, 346, 352, 354, 399, 414, 537, 544, 583, 587, 590-591, 598-599, 601, 647-648, 682

Benedicto XII, papa: 211
benimerines: 124
Benito de Aniano: 190
Benito de Nursia: 190, 207-208
Benjamín de Tudela (Benjamín, hijo de Jonás): 186-188
Benoît de Saint-Maure: 502, 506
Berengario de Tours: 258, 278, 429
Bermudo II de León: 127
Bermudo III de León, rey español: 121
Bernardo, Silvestre (Bernardo de Tours): 285, 398, 403, 406, 411, 449, 474, 531, 723
Bernardino de Siena, san: 750
Bernardo de Bolonia: 403, 455
Bernardo de Chartres: 283, 295, 365, 509, 723
Bernardo de Claraval (Bernard de Clairvaux): 52, 57, 75, 203, 208, 217, 220, 231, 254, 265, 269, 277, 287, 305, 362, 398, 424, 431, 437, 441, 521, 600, 732
Bernardo de Cluny (o de Morval): 426, 432
Bernardo de Hildesheim: 600, 624, 646, 704
Bernardo de Meung: 403, 455
Bernardo de Morlas: 459
Bernardo de Tiron: 208
Bernardo von der Geist: 460
Bernart de Ventadorn: 515, 736, 741
Bernward de Hildesheim: 546, 600, 624, 704
Bersuire, Pierre: 420
Bertran de Born: 519, 520, 737
Bi, Sheng: 382, 384
Biringuccio, Vannoccio: 354
Blondel de Nesle: 741, 742
Boccaccio, Giovanni: 400, 420, 450, 463, 488, 496, 503, 505
Bodel, Jean: 492, 499, 521
Boecio, Anicio Manlio Torquato Severino: 254-255, 266, 282-285, 294, 448-449, 508, 715, 722-723, 753
bogomilos: 191
Bohemundo I de Altavilla, príncipe de Antioquía: 19, 50, 134
Boiardo, Matteo Maria, conde de Scandiano: 422
Boleslao I de Bohemia: 202
Boleslao I *el Bravo:* 106-108, 202-203
Boleslao II *el Temerario:* 108
Boleslao III *el Bocatorcida:* 108
Bonanno Pisano: 657, 706
Boncompagno da Signa: 403, 455
Bonfiglio: 404
Bonifacio I de Monferrato: 754
Bonifacio VIII, papa: 210, 690
Bonvesin de la Riva: 452
Borbón, los: 143, 757
Boris y Gleb (Romano y David), príncipes de Kiev: 106
Boris I, rey de los búlgaros: 23
Borsa, Roger: 100
Bracciolini, Poggio: 404
Brandano (Brendano), san: 473
Breakspear, Nicolás: 84
Breno, comandante galo: 473
Brienne, dinastía: 143
Bringas, Miguel: 133
brújula: 13, 157, 378, 381, 382
Bruni, Leonardo: 404
Bruno de Colonia, arzobispo: 646-649
Bruno de Colonia, san: 18, 208, 440
Bruno de Querfurt: 203
Bruno de Segni, san: 697
Büchner, Georg: 454
budismo: 378
Buonarroti, Miguel Ángel: 520
Burgundio de Pisa: 334
burgundios: 421, 480
Buscheto: 557, 706
Buzuku, Gjon: 414

Caffaro di Gaschifellone: 183, 469
Calcidio: 282
Calixto II, papa: 18, 30, 70, 486, 589, 693, 696, 699, 734

camaldulenses: 179, 215
Cándido, Hugo: 699
Canuto Lavard, noble danés: 96-97
Canuto I *el Grande,* rey de Dinamarca: 82, 92, 94, 96, 204
Canuto I Eriksson, rey de Suecia: 95
Canuto IV *el Santo,* rey de Dinamarca: 97, 439
Canuto V Magnussen, rey de Dinamarca: 97
Canuto VI (también IV), rey de Dinamarca: 97-98
Capela, Marciano: 281-283, 448, 449, 704, 722, 723, 762, 763
Capeto, Hugo: 76-78
Capeto, los: 14, 76-81, 230, 439, 478, 520, 667
capítulo de Quercy (Quierzy) (877): 15, 78
Carcano, batalla de: 471
Cardenal, Peire: 520
Carlo da Montegranelli: 183
Carlomagno, rey de los francos y longobardos, emperador del Sacro Imperio romano: 23, 27, 69, 76, 80, 299, 356, 387, 413, 425, 435, 439, 472, 475-476, 478, 483, 500, 505, 579, 631-633, 637, 680, 690
Carlos *el Calvo:* 15, 300, 413, 632, 702
Carlos *el Gordo:* 14, 76, 77
Carlos *el Simple:* 14
Carlos Martel: 358
Carlos I de Anjou, rey de Sicilia: 692, 744
Carlos V *el Sabio,* rey de Francia: 302-303, 631
Carlos VII, rey de Suecia: 95
carmelitas: 209-211
carolingios: 68, 77, 130, 148, 155, 164-165, 173-174, 177-178, 207, 213, 220, 226, 233, 235, 258, 277-278, 299, 316, 409-410, 413, 423, 428, 448, 465, 477-478, 543, 544-545, 547-549, 551, 553, 578-579, 587-588, 594, 597, 630-631, 648-649, 662-663, 668, 678, 681, 688, 697, 699, 702, 706, 713, 724
cartujos: 151, 208
Casiano, Juan: 305
Castellán de Coucy (Guy de Coucy): 741-742, 746
Castelloza: 728
cátaros: 17, 81, 216, 219, 231, 293, 301, 438, 441, 606
Celestino III, papa: 68
celestinos: 210
Cennini, Cennino: 354
Cervantes, Miguel de: 520
Cerveri de Girona: 487, 520
César (Caius Iulius Caesar): 318
Cesario de Arlés: 512
Chenu, Marie-Dominique: 470
Chrétien de Troyes: 243, 422, 490, 497-499, 504-512, 521, 740-741
Christine de Pizan: 302
Cicerón (Marcus Tullius Cicero): 89, 282, 284, 366, 408, 411, 723
Cid Campeador (Rodrigo Díaz de Vivar): 19, 62, 121, 126, 127
Cirilo y Metodio: 106, 197, 201-202
Cisma de Oriente: 23-24, 26, 32, 50-51, 53, 105, 215, 535
cistercienses: 17, 123, 151, 205, 207-209, 213, 220, 287, 289, 315, 329, 424, 452, 490, 514, 562, 581, 600, 608, 651-652
Clarembaldo de Arras: 285
Claudiano, Claudio (Claudius Claudianus): 450
Clavijo, batalla de: 693
Clemente de Ohrid, san: 202
Clemente II, papa: 18, 28, 31
Clemente III, antipapa: *véase* Wiberto, arzobispo
Clemente III, papa: 59, 68, 295
Clemente VI, papa: 212
cluniacenses: 17, 329, 483, 490, 526, 550-551, 553, 556-557, 584, 589, 597, 682, 693, 695, 701-702, 730-732

Colomán *el Bibliófilo,* rey de Hungría: 111, 114
Coluccio, Salutati: 404
Columela (Lucius Iunius Moderatus): 359, 448
Coméstor, Pedro: 427
Comneno, los: 132, 135-137, 350, 536, 565, 570, 571, 614, 616
Concilio de Auxerre (573-603): 751
Concilio de Burdeos (1080): 280
Concilio de Chalon-sur-Saône (639-654): 751
Concilio de Lyon II (1274): 144, 207, 210-211
Concilio de Nicea (325): 23, 318
Concilio de Reims (1049): 25, 32, 696
Concilio de Reims (1148): 283
Concilio de Sens (1140-1141): 218, 265, 284, 431
Concilio de Soissons (1121): 265
Concilio de Sutri: 18, 28
Concilio de Toledo (589): 512, 751
Concilio de Tours (813): 387, 512
Concilio de Trento: 281, 697
Concilio Lateranense (1059): 32, 215
Concilio Lateranense I (1123): 231, 696
Concilio Lateranense III (1179): 219
Concilio Lateranense IV (1215): 207, 209-210, 215, 305, 436
concilio romano (1079): 281, 430
Concordato de Worms: 18, 30, 45, 70, 216, 440, 696
condes de Túsculo: 31
condesa de Día: 726, 728-729
confucionismo: 381-382
Conon de Béthune: 521, 741, 746
Conrado de Halberstadt *el Joven:* 459
Conrado de Hirsau: 412
Conrado de Würzburg: 503
Conrado I de Mazovia: 75
Conrado II *el Salio,* emperador: 15, 71, 80, 96, 172, 424, 584, 647, 649
Conrado III de Suabia, emperador: 44, 52-54, 71, 141, 143
Constantino (Flavius Valerius Constantinus), emperador romano: 24-25, 200, 484, 535, 545, 563, 579, 655, 664, 672, 685, 687
Constantino *el Africano,* médico tunecino: 221, 315, 331-334, 336, 338-339, 392
Constantino Bodin (Pedro III): 115
Constantino Lips: 566
Constantino VII de Bizancio (Porfirogeneto): emperador: 636, 641
Constantino VIII: 133, 237, 637
Constantino IX Monómaco, emperador de Oriente: 133, 237, 569, 635, 639, 642
Constantino X Ducas, emperador de Oriente: 134, 640
Constantino XI Paleólogo, llamado *Dragases*: 614
Constanza de Altavilla: 20-21, 69, 101, 633
Contarini, Domenico: 659
Cosmati: 627, 706
Crisóstomo, Juan (o de Antioquía), santo y patriarca: 615, 617, 639, 750
cruzadas: 19, 26, 30, 34, 42, 47-51, 52-56, 58, 59, 75, 76, 80, 81, 89, 90, 95, 125, 131-133, 135, 138, 141, 144, 160, 185, 188, 191, 193, 203, 211, 216, 218, 230, 234, 243, 289, 330, 364, 420, 441, 464, 468, 469, 471-473, 479-482, 487, 502, 519-521, 587, 590, 603, 604, 607, 660, 672, 677, 685, 689, 696, 742, 746, 747
Ctesibio: 375
Cunegunda, emperatriz: 632

Damasceno, Juan: 750
Damián, Pedro, san (o Petrus Damiani): 18, 220, 278, 398, 424, 429, 439, 440, 442, 697, 713
Dandolo, Enrico, dogo veneciano: 26
Daniel, Arnaut: 516, 519-520, 737-738
Darío I, rey de Persia: 503
David I (MacMalcolm), rey de Escocia: 87, 238

Demócrito: 359
Descartes, René (Renatus Cartesius): 257, 295
Desiderio, rey longobardo: 690
Desiderio de Montecasino, abad: *véase* Víctor III, papa
Dhuoda: 299-300, 302
Dictatus papae (1075): 18, 29, 33, 70, 216, 229, 696
Dieta de Roncaglia (1154): 45
Dieta de Roncaglia (1158): 20, 38, 45-46, 72
Dieta de Verona (1184): 219, 437-438
Dieta de Worms: 29
Diotisalvi: 557
Dolce Stil Nuovo: 456
dominicos: 205, 209-212, 254, 487, 490, 732
Donato, Elio: 411
Donizo de Canossa (Donizone): 426, 701
Drengot, Jordano: 575
Du Wan: 382
Dubois, Pedro: 144
Duby, Georges: 174
Ducaina, Irene: 134
Ducas, familia bizantina: 134
Ducas, Irene, emperatriz de Oriente: 571, 639, 642
Dunstan de Canterbury, arzobispo y santo: 755

Eble II de Ventadorn: 737
Ecberto de Schönau: 217
Edgardo (o Édgar) *el Pacífico*, rey de Inglaterra: 82
edicto de Milán (313): 685
Edmundo II *Costilla de Hierro,* rey de Inglaterra: 96
Eduardo II *el Mártir,* rey de Inglaterra y santo: 82
Eduardo III *el Confesor,* rey anglosajón de Inglaterra y santo: 83-85, 87, 651
Egberto de Lieja: 458
Egeria: 485, 687
Egidio de Corbeil: 297, 460
Egidio de París: 472
Eiríkr Hákonarson, o Eric de Noruega: 92
Ekkehard IV de San Galo: 427
Eloísa: 264-265, 271, 300, 302, 400, 424, 453-454, 726
Elredo de Rieval, san: 220
Enrique, monje y hereje: 217
Enrique de Augsburgo (Enrique de Aquilea): 426
Enrique de Blois: 598
Enrique de Blois-Champaña, *el Liberal:* 506-507
Enrique de Saltrey: 446, 497
Enrique de Würzburg: 460
Enrique Plantagenet, *el Joven:* 89, 243
Enrique I, rey de Francia: 83-89, 201
Enrique I, rey de Inglaterra: 86-87, 176, 238, 257
Enrique I de Lusignan, rey de Chipre: 143
Enrique II, rey de Inglaterra: 80, 87-90, 219, 222, 243, 283, 418, 463, 466, 472, 493-494, 501, 521, 608, 622, 692, 728, 740
Enrique II de Sajonia *el Grande, el Santo* o *el Cojo,* emperador: 70, 108, 200, 537, 545, 546, 592, 630-632
Enrique III, duque de Brabante: 743
Enrique III, rey de Alemania y emperador: 18, 24, 28, 31, 96, 214-215, 229, 630, 637, 649-650, 695, 700
Enrique III, rey de Inglaterra: 529
Enrique IV, rey de Alemania y emperador: 18, 28-29, 32-33, 69, 70, 216, 229, 238, 472, 535, 591, 634, 701-702
Enrique V, emperador: 18, 30, 33, 44-45, 70-71, 79, 87, 236, 696
Enrique VI Hohenstaufen, emperador: 20, 21, 30, 42, 54, 59, 68-69, 72, 91, 101, 238, 471, 634, 747

Enrique XII, duque de Baviera (Enrique III, como duque de Sajonia) *el León:* 21, 44, 46, 74, 97
Eric VIII, rey de Suecia: 95
Eric IX *el Santo* (o *el Legislador*), rey de Suecia: 95
Erico *el Victorioso,* rey sueco: 94
Erico I Eigod, rey de Dinamarca: 96-97
Erico II Emune, rey de Dinamarca: 97, 203
Erico III Lam, rey de Dinamarca: 97
Erla, Wolfger von: 421
Erlembaldo de Corra, san: 440
escatología: 492
Eschenbach, Wolfram von: 506, 512, 746
escolástica: 220-221, 254-255, 262, 270-271, 290, 296, 307-308, 335, 374, 405-406, 412, 426, 430-431, 433, 436, 465, 518, 670, 721
Escoto Eriúgena, Juan: 279, 368
Escoto, Juan Duns: 309
Escoto, Miguel: 346, 349
Escuela de Chartres: 88, 254, 281-285, 296, 398, 426, 449, 463, 529, 531, 723
Escuela de Laon: 291, 296, 433
Escuela Médica de Salerno: 183-184, 221, 314, 315, 334-339
Eskil, arzobispo danés: 97
Esopo: 457-458, 461, 488, 493, 496, 728
Estacio (Publius Papinius Statius): 398, 411, 476, 502
Esteban de Alejandría: 350
Esteban de Inglaterra (o de Blois): 87, 494, 598
Esteban de Muret: 208
Esteban de Ruan: 472
Esteban de Tournai: 221
Esteban Harding, san: 208, 600
Esteban I *el Santo* (Szent Itsvan), primer rey de Hungría: 14, 109-111, 198, 200, 439, 632
Esteban II, obispo: 668
Esteban II (III), papa: 690
Esteban II de Hungría: 112
Estigando, arzobispo de Canterbury: 84
estoicismo: 266
Estrabón: 361
Estrabón, Walfrido: 448
Etelreda de Ely, santa: 493
Etelredo II, rey de Inglaterra: 83, 92, 96
Euclides: 281, 295, 322, 327, 328, 371-372, 410
Eudoxo de Cnido: 324
Eugenio III, papa: 44, 52, 59, 141, 218, 634
Eupolemius: 426, 450
Eustache le Peintre: 742-743
Everardo *Alemán:* 407
Everardo de Ypres: 463
Evrat: 507

Falcando, Hugo (Hugo Falcandus, también Falchalnus, Folcnandus, Falcus): 469
fatimíes: 49, 139, 161
Federico I Hohenstaufen (de Suabia), *Barbarroja:* 20, 34, 38, 41-46, 52-56, 59, 67, 69, 71, 72, 81, 91, 97, 98, 101, 137, 143, 218, 222, 231, 236, 301, 401, 439, 466, 468, 471, 504, 633, 745-747
Federico II (de Suabia): 21, 39, 46, 59, 101, 118, 143, 144, 334, 337, 346, 404, 503, 512, 634, 747, 759
Federico VI de Suabia: 54, 91
Fedro (Phaedrus): 457, 458, 496
Felipe de Alsacia: 506, 511, 741
Felipe *el Canciller:* 460
Felipe I, rey de Francia: 78
Felipe II Augusto, rey de Francia: 21, 76, 80, 89, 143, 472
Felipe IV *el Hermoso*, rey de Francia: 144, 459
Fenis-Neuenburg, Rudolf von: 742
Fernando González, conde de Castilla: 121
Fernando I Sánchez *el Grande:* 121
Fernando II de Castilla: 666

Fernando III de Castilla: 125
Fibonacci, Leonardo: 162, 371
Filareto: 336
Filón de Bizancio: 372, 375-376
Fírmico Materno: 391
Fitzstephen, Guillermo: 244
Flodoardo de Reims: 444
Focio: 23-24, 612
Folquet de Marsella: 519, 739
Fortini, Franco: 520
Fouqué, Friedrich Heinrich Karl de la Motte: 422
franciscanos: 205, 209-212, 218, 254, 292, 344, 424, 432, 487, 490, 537, 541
Francisco de Asís, san: 211, 218, 232, 254, 400, 414
Francisco de Sales: 750
Frauenlob, Heinrich: 747
Frazer, James George: 752
Friedrich von Hausen: 746
Frigio, Dares: 417, 473, 503
Fritzlar, Herbert von: 503
Froumundo de Tegernsee: 426
Frovino de Cracovia: 460
Frugard, Roger, cirujano de Salerno: 184, 334, 336
Fulberto de Chartres (Fulbertus Carnotensis): 174, 264, 265, 279, 281, 300, 453, 518, 582, 668, 730
Fulco de Anjou: 674
Fulcoyo de Beauvais: 426, 463
Fulquerio de Chartres: 673

Gace Brulé: 507, 521, 741-742
Galeno, Claudio: 331, 333-334, 336-337, 372
Galerán IV de Meulan: 493-494
Galgano de Chiusdino: 442
Gariopontus: 335
Garnerio de Ruan: 460
Gassendi, Pierre: 297
Gaunilón de Maurmoutier: 261
Gautier de Arras: 504, 507, 740
Gautier de Châtillon: 460, 465-466, 473, 486
Gautier de Councy: 489
Gautier de Dargies: 742
Gautier de Epinal: 743
Gelasio II, papa: 557
Gerardo de Auvernia: 297
Gerardo de Cambrai: 297, 697
Gerardo de Cremona: 315, 322-323, 338-339, 346-347, 349
Gerardo de Patecchio: 452
Gerardo *el Hospitalario* (Gerardo de Jerusalén), beato: 56
Gerardo Sagredo: 214
Gerbert de Montreuil: 511
Gerhoch de Reichersberg: 366, 470
Gervasio de Canterbury: 375
Gervasio de Melkley: 402
Gervasio de Tilbury: 419, 422
Géza de Hungría (940-977): 110
Géza I, rey de Hungría (1040-1077): 111, 203, 640
Giacomino de Verona: 452
Giacomo da Lentini (Jacob da Lentini): 760
gibelinos: 44-47, 71, 119
Gilberto: 460
Gilberto Ánglico: 392
Gilberto de Sempringham: 440
Gilberto Porretano (Gilbertus Porretanus, Gilbert de la Porrée, Gilberto de Poitiers): 283, 289, 291-292, 294
Gilles de Corbeil: 337
Gilles de Vieux-Maison: 521
Giraldo de Cambria (Giraldus Cambrensis o Giraldus de Barri o Giraldo de Gales): 86, 374
Giraudoux, Jean: 422
Giraut (Guiraut) de Bornelh: 516, 519, 737
Gisela, emperatriz: 584, 630
Gislebertus: 541, 575
Gisulfo II de Salerno: 424
Glica, Miguel: 416

Godefroi de Leigni: 507, 510
Godescalco (o Gotescalco, Gottschalk) de Orbais: 278-279, 423, 682
Godofredo de Auxerre: 422
Godofredo de Bouillon, duque de la Baja Lorena: 19, 50, 51, 214, 472
Godofredo de Breteuil: 425
Godofredo de Estrasburgo: 504
Godofredo de Huy: 707
Godofredo de Monmouth: 243, 418, 422, 473, 494, 501
Godofredo de Vendôme: 589
Godofredo de Villehardouin: 243
Godofredo de Vinsauf: 403, 406, 408
Godofredo de Viterbo: 471
Godofredo Gaimar: 501
Godofredo *Malaterra:* 469
Godofredo Plantagenet (o de Anjou), duque de Normandía: 87, 283
Godofredo V de Anjou: 79, 87
Gontier de Soignies: 741
Gonzalo de Berceo: 489
Graciano, monje camaldulense y jurista: 17, 226-227, 696
Grandmont: 208
Grafenberg, Wirnt von: 505
Gregorio Nacianceno (Gregorio *el Teólogo*): 749
Gregorio I Magno, papa y santo: 277, 287, 305, 423, 470, 594, 600, 697, 704
Gregorio VII (Hildebrando de Soana), papa: 18, 25, 28, 29, 33, 34, 66, 69, 70, 103, 108, 115, 215, 216, 229, 231, 238, 281, 430, 439, 441, 536, 573, 591, 695, 696, 698, 699, 701, 714
Gregorio VIII, papa: 89, 143
Gregorio IX, papa: 208-210, 401
Gregorio X, papa y beato: 144
Grimoaldo, rey de los longobardos: 692
Gualberto, Juan, san: 208, 213, 215, 440, 713
Gualterio Ánglico: 458
güelfos: 44-47, 71, 119
Guiart, Guillaume: 451
Guiberto, arzobispo y antipapa: 29
Guiberto de Nogent: 216, 392, 442
Guido de Amiens: 471
Guido de Arezzo: 403, 455, 711, 713-719, 722
Guido de Lusignan, rey de Chipre y de Jerusalén: 89, 90, 142
Guido de Velate: 215
Guido delle Colonne: 503
Guido Faba: 404
Guifredo *el Velloso* (Guifre *el Pilós*): 122
Guilhem de Monhanhagol: 520
Guillaume de Lorris: 451
Guillaume le Clerc: 451
Guillermo de Apulia 469, 472
Guillermo de Blois: 463, 529, 531
Guillermo de Champeaux: 221, 264, 266, 286
Guillermo de Conches: 282, 283, 296, 410, 463, 723
Guillermo de Malmesbury: 469, 475, 593
Guillermo de Mandeville: 496
Guillermo de Orange: 475, 481, 508
Guillermo de Poitiers, conde de Valentinois: 501, 729
Guillermo de Rubruck (Rubriquis, Rubrouck): 487
Guillermo de Saint-Thierry: 265, 269, 287, 289, 305, 400, 431
Guillermo de Tiro: 57, 470, 794
Guillermo de Volpiano: 551, 601
Guillermo *el Conquistador* (también *el Bastardo*): 14, 50, 77, 79, 83-86, 87, 93, 244, 362, 415, 464, 469, 472, 475, 501, 598
Guillermo *el Grande* (de Maleval), san: 442
Guillermo I de Altavilla *el Malo:* 45, 101, 580, 593, 633, 655
Guillermo I *el Piadoso,* duque de Aquitania: 550
Guillermo II de Altavilla *el Bueno:* 89-90,

100, 101, 529, 560, 580, 593, 633, 656, 760, 794
Guillermo II de Inglaterra *Rufo:* 50, 87, 257, 419
Guillermo V *el Grande,* duque de Aquitania y conde de Auvernia: 174
Guillermo IX, duque de Aquitania y conde de Auvernia (VII como conde de Poitiers): 514, 519, 520, 736, 737, 739, 740
Guiot de Dijon: 743
Guiot de Provins: 521, 746
Guiraut Riquier: 519
Gundisalvo, Domingo (Dominicus Gundissalinus): 347, 366, 368-369, 723
Gunter, obispo de Bamberg: 637
Gunter de París, poeta alemán: 471-472
Gutenberg, Johannes: 384
Guzmán, Domingo de, santo: 211, 232, 254

Haakon Sigurdsson: 92
Haakon IV Haakonarson: 496
Habsburgo, los: 143
Harald I *(Diente Azul),* rey de Dinamarca: 95
Harald I *Cabellera Hermosa,* rey de Noruega: 91-92
Harald III, rey de Dinamarca: 96
Harald III Haardrade *el Despiadado,* rey de Noruega: 84, 93
Harald IV Gille, rey de Noruega: 93
Hardicanute (o Canuto III, *Hardeknut*), rey de Dinamarca e Inglaterra: 83, 92, 93, 96
Haroldo I *Harefoot (Pie de Liebre),* rey de Inglaterra: 83, 93, 96
Haroldo II, rey sajón de Inglaterra: 83, 84
Hasday ibn Shaprut (Abu Yusuf ben Yitzhak ben Ezra): 125, 127
Haskins, Charles Homer: 409
Hastings, batalla de: 14, 84, 236, 244, 469, 471, 475, 650, 651
Heinrich von Morungen: 747
Helena, Flavia Julia (Flavia Iulia Helena): 200, 484, 537
Hellinus, abad: 627
Henri d'Andeli: 491
Henriksen, Magnus: 95
Heraclio: 351-353
Heraclio I de Bizancio (Flavio Heraclio), emperador: 504
Herman, obispo: 651
Herman de Carintia: 282, 365, 372
Herman de Valenciennes: 427
Hermann von Salza: 59
Hermes Trismegisto: 281, 344, 346, 348, 389
hermetismo: 366
Herodoto: 763
Herón de Alejandría: 363, 372, 375-376
Herrada de Landsberg: 726
Hesíodo: 762
Hildeberto de Lavardin: 398, 426-428, 464
Hildebrando de Soana: *véase* Gregorio VII, papa
Hildegarda de Bingen: 254, 287, 290, 300-302, 323, 330, 389, 392, 398, 425, 431, 712, 726-729
Hincmaro de Reims: 391, 412
Hiparco de Nicea: 325
Hipócrates: 334, 336, 337, 359
Hohenstaufen: 44, 69, 71, 143, 471
Homobono de Cremona, san: 442
Honorato, Servio (Servius Honoratus): 411
Honorio de Autun: 366-368, 523, 624
Honorio II, antipapa: 563-564
Honorio II, papa: 28
Honorio III, papa: 59, 209
Honorio IV, papa: 210
Horacio (Quintus Horatius Flaccus): 406, 408, 411, 424, 459, 461, 508
Hospitalarios: 56, 57, 59, 140
Hua Sui: 384
Hue de Rotelande: 505
Hugo de Bolonia: 403
Hugo de Champaña: 57

Hugo de Cluny, san: 701
Hugo de Flavigny: 444
Hugo de Langres: 279
Hugo de Orleans: 466
Hugo de Payns: 57, 58
Hugo de Provenza, rey de Italia: 630
Hugo de San Víctor: 221, 242, 287, 288, 291, 292, 366-369, 375, 399, 431, 470, 721, 752
Hugo de Santalla: 346
Hugo de Semur-en-Brionnais, abad de Cluny: 553, 682, 701, 706
Hugo de Vermandois: 19
Hugo *el Grande,* conde de París: 77
Hugo *el Grande,* san: 597
Hugo *Primas* de Orleans: 460, 466
Hulagu Kan: 144
Humberto de Moyenmoutier: 25
Humberto de Romans: 435, 436
Humberto de Silva Candida: 439
humillados: 17, 209, 210, 219, 562, 581
Hunain ibn Ishaq: 327, 333
hunos: 421, 480
Huon d'Oisy: 521, 746
Huon de Méry: 452
Hutton, James: 382

Ibn al-Awwam: 359
Ibn al-Haytam, Abu 'Ali al-Hasan b. al-Hasan: 327, 328, 375
Ibn al-Nadim: 375
Ibn Arfa 'Ra's, Abu l-Hasan 'Ali b. Musa al-Jal-Andalusi: 344
Ibn Ghaniya, Muhammad: 62
Ibn Hayyan, Yabir (Geber): 341, 344, 346, 349
Ibn Tumart, Abu 'Abd Allah Muhammad, monarca almohade: 126
Ibn Yunus, Abu l-Hasan 'Alib. 'Abd al-Rahman: 326
Imad al-Din Zanki (Zenghi o Zengi), *atabeg* de Mosul: 52, 141
Inés de Poitou (Inés de Aquitania): 18, 32, 27
Inge I Haraldsson, rey de Noruega: 93
Inge I Stenkilsson, rey de Suecia: 95
Inocencio II, papa: 58, 592
Inocencio III, papa: 21, 59, 68, 81, 94, 98, 143, 209, 210, 406, 432, 436
Inocencio IV, papa: 487
Inocencio VIII, papa: 212
Irnerio: 20, 224, 402
Isaac Israeli (Abu Ya'qub Ishaq ibn Sulayman al-Israili): 333
Isaac I Comneno, emperador de Oriente: 26, 133, 571
Isaac II Ángelo: 55, 115, 138
Isabel de Vermandois: 741
Isidoro de Sevilla, san: 242, 277, 331, 347, 353, 368, 387, 406, 408, 426, 609, 662, 666, 750
Ítalo, Juan: 135
Iván Asen I, rey búlgaro: 115
Ivo de Chartres (Ivo Carnotensis): 226, 283, 387, 391, 589

Jacobo de Benevento: 463, 530
Jacobo de Cessole: 245
Jacobo de Molay: 144
Jacobo de Vitry: 490
Jacopone de Todi: 400, 424
Jacques de Amiens: 451
Jakemes: 742
Jean de Arras: 422
Jean de Meung (o de Meun), llamado Jean Clopinel: 449, 451, 454
Jeauneau, Édouard: 297
Jerónimo (Eusebius Sophronius Hieronymus), san: 212, 220, 428, 474
Jia Xian, matemático chino: 380
Jiménez de Cisneros: 64
Jin, dinastía: 378, 379
Joaquín de Fiore: 290, 398, 432, 470
Jordan, Raimon: 419
José de Exeter: 472, 473

Juan de Afflighem: 724, 734
Juan de Brienne, rey de Jerusalén y de Constantinopla: 743
Juan de Capua: 459
Juan de Garlandia: 406, 460
Juan de Hauville: 460
Juan de Inglaterra (Juan Plantagenet, Juan *sin Tierra*): 21, 81, 85, 91
Juan de Mandeville: 485, 487
Juan de Marignol: 487
Juan de Matera, san: 440
Juan de Piano Carpini: 487
Juan de Salisbury: 88, 254, 272-277, 283, 296, 298, 365, 464, 495, 496, 723
Juan de Sevilla: 322
Juan I Tzimisce, emperador bizantino: 637, 678
Juan II Comneno, emperador de Oriente: 111, 136, 571, 640, 642
Juan XIX, papa: 96, 714
Juramento de Salisbury (1086): 85
Jushao, Qin: 380
Justiniano I (Flavius Petrus Sabbatius Iustinianus), emperador romano: 182, 224-226, 387, 410, 566, 567
Justiniano II, emperador de Oriente: 136, 137
Justino, Marco Juniano (Marcus Iunianus Iustinus): 504
Justino II, emperador de Oriente: 678
Juvenal (Decimus Iunius Iuvenalis): 411, 459, 466

La Coudrette: 422
La Vache, Drouart: 451
Lactancio (Lucius Celius Firmianus): 282
Lactancio Plácido: 411
Ladislao I de Hungría *el Santo:* 111, 112, 114, 642
Lamartine, Alphonse-Marie-Louis de: 454
Lambert le Tort de Châteaudun: 503
Landerico de Nevers: 460
Landulfo Senior: 214, 468
Landulfo I, obispo: 596
Lanfranco (arquitecto): 541, 560, 563, 603, 706
Lanfranco de Canterbury (o de Pavía): 84-86, 257, 258, 280, 281, 562, 601
Langton, Esteban: 293, 424, 437
Las Navas de Tolosa, batalla de (1212): 63, 122, 125
Latini, Brunetto: 119, 451, 517
Lech, batalla del río: 14, 109, 110, 199
Legnano, batalla de (1176): 39, 46, 72, 236
León de Ostia (Leo Marsicano): 558, 591, 622, 680, 697
León de Vercelli: 461
León I (Magno), papa: 588
León VI de Bizancio (*el Sabio* o *el Filósofo*), emperador: 639, 640
León IX, papa: 18, 24, 25, 28, 31-33, 65, 84, 99, 133, 441, 649, 692, 695, 700
Leonor de Aquitania: 53, 54, 79-80, 88, 90, 141, 501, 506, 507, 520, 521, 608, 728, 740
Leopoldo V de Babenberg: 742
Letard, arzobispo: 675
Li Zhi, matemático chino: 380
Liechtenstein, Ulrich von: 747
Liga Lombarda: 20, 39, 46, 72, 137
Liutprando, rey longobardo: 630, 691, 705
Liutprando de Cremona: 636, 678
Livio (Titus Livius): 273, 410, 751
lolardos: 438
Lombardo, Pedro (Pier Lombardo), teólogo: 254, 292, 293, 307, 308, 391, 433
Lorenzo de Durham: 427, 474
Lotario, rey de Francia: 77
Lotario de Segni: 432
Lotario I, emperador: 413
Lotario II de Suplimburgo, emperador (Lotario III como rey de Alemania e Italia): 41, 44, 97
Lou Shou: 384
Lucano (Marcus Anneus Lucanus): 417
Lucano, Juan de Oppido, clérigo: 186

Lucio III, papa: 35
Lucrecio (Titus Lucretius Carus): 367
Luis I *el Piadoso,* emperador (Luis I, rey de los francos): 413, 478
Luis II *el Germánico:* 413
Luis III, rey de Francia: 478
Luis IV *el Niño,* rey de los francos: 77
Luis V, rey de los francos: 77
Luis VI *el Gordo,* rey de Francia: 79, 236, 392, 604, 667
Luis VII *el Joven,* rey de Francia: 53, 54, 79, 80, 88, 112, 141, 218, 419, 506, 520-521, 667, 740
Luis VIII, rey de Francia: 81, 472
Luis IX, san, rey de Francia: 60, 144, 487, 743
Luis XV: 731
luteranismo: 414

Macrobio (Ambrosius Macrobius Theodosius): 282
Magnum Concilium: 85
Magnus *el Fuerte*, Magnus I Nilsson o Magnus I de Dinamarca: 97
Magnus I *el Bueno,* rey de Noruega y Dinamarca: 92
Magnus II Haraldsson, rey de Noruega: 93
Magnus III *el Descalzo,* rey de Noruega: 93, 94
Magnus IV *el Ciego,* rey de Noruega: 93
Magnus IV Erlingsson, rey de Noruega: 94
Maimónides (ibn Maymum): 126-127
Malcolm III de Escocia: 237
Malory, Thomas: 422
Manegoldo de Lautenbach: 429
Manilio: 391
maniqueísmo: 214, 231
Manselli, Raoul: 386
Manzikert, batalla de: 114
Manuel I Comneno, emperador de Oriente: 112, 136, 142, 537, 541, 638, 675
Map, Walter: 418, 419, 422, 466
Marbodio de Rennes: 390, 398, 426, 427, 456, 461, 464
Marcabrú (Marcabrun): 513, 519, 737, 738
Marcial (Marcus Valerius Martialis): 466
Marco Polo: 187, 487
Margarita de Angulema, reina de Navarra: 491
Margarita de Escocia, reina y santa: 237, 238
María de Antioquía: 137
María de Champaña: 399, 506, 507, 521, 740, 741-743
María de Francia, poetisa francesa: 410, 422, 446, 458, 491-497, 504, 726, 728
Marsuppini, Carlo: 404
Marsuppini, Gregorio: 404
Mateo de Albano, cardenal: 58
Mateo de París: 692
Mateo de Vendôme: 403, 406, 427, 463
Mateo Plateario: 336
Matfre Ermengau: 451
Matías de Linköping: 407
Matilde de Boulogne: 494
Matilde de Canossa: 18 29, 68, 238, 426, 562, 695, 696, 700, 701
Matilde de Ringelheim, santa: 439
Matilde I, emperatriz del Sacro Imperio y reina de Inglaterra: 79, 87
Maurice de Sully: 438
Mauro, Rabano: 241, 279, 316, 426, 595, 702
Mauro de Salerno, maestro de medicina: 336, 337
Mayolo, abad de Cluny y santo: 550
Melisenda, reina: 674
Meliteniota, Teodoro: 352
Meloria, batalla de (1284): 161
Menandro: 463, 529
mendicantes, órdenes (*véase* franciscanos y dominicos): 207-212, 434, 436, 490, 562
merovingios: 392, 686
Merton, Robert: 297

Metelo de Tegernsee: 472
metodismo, siglo I: 331
Miecislao I, duque de Polonia: 106-108, 202
Miguel Comneno: 53
Miguel *el Sirio:* 57
Miguel I Cerulario: 18, 24, 26, 133, 215, 350, 351
Miguel IV *el Paflagonio,* emperador bizantino: 133, 237, 569, 640
Miguel V Calafates, emperador bizantino: 133, 237
Miguel VI, emperador bizantino: 26
Miguel VII Ducas, emperador de Oriente: 134, 640
Mino da Colle val d'Elsa: 404
Mitrídates II *el Grande* (Arsaces IX), rey de Partia: 361
Moisés de Bérgamo: 473
Morieno: 346
Muhammad ibn Yusuf ibn Nasr: 125
Muhammad XII (Boabdil *el Chico*): 63
Mujahid al-ʻAmiri: 63
Muset, Colin: 521, 743

Neckam, Alejandro: 254, 296, 374, 382, 458, 723
Neidhart von Reuental: 747
Nemanja, Esteban: 115, 618
Nemesio de Emesa: 332
Nennio, historiador: 501
neoplatonismo: 259, 281, 282, 294, 449
Nerón: *véase* Tiberio Caludio Nerón
Nicéforo III Botaniates, emperador de Oriente: 134, 639, 640
Nicodemo (escultor): 627
nicolaísmo: 27, 28, 430, 439, 696, 713
Nicolás de Amiens: 294, 295
Nicolás de Bibra: 460
Nicolás de Mira, san: 41, 526, 527
Nicolás de Verdún: 541, 627
Nicolás I, papa: 23, 96
Nicolás I, rey de Dinamarca: 97
Nicolás II, papa: 25, 28, 29, 32, 33, 65, 100, 215, 557, 696
Nicolás IV, papa: 210
Nicolò (Nicholaus), escultor: 563, 564, 577, 603, 604, 706
Nigel de Longchamps (o de Canterbury o Wireker): 461, 466-467
Nivardo, pintor lombardo: 595
Nivardo de Gante: 466
Norberto de Xanten, san: 208
Notker III de San Galo (también Labeo o Teutónico o Notker Balbulus): 415, 423
Nusair, Musa ibn: 127

Oberge, Eilhart von: 504
Ockham, Guillermo de (u Ockam, Okam, Occam): 309
Odón, conde de París y rey de los francos: 77
Odón de Cambrai (o de Tournai): 426
Odón de Cheriton: 459
Odón de Cluny: 692
Odón de Meung: 448
Odorico de Pordenone: 487
Olaf I, rey de Dinamarca: 96, 97
Olaf I, rey de Noruega: 91, 204
Olaf II, rey de Noruega y santo: 92-94, 439, 675
Olaf III, rey de Noruega: 93
Olaf IV Magnusson, rey de Noruega: 93
Olga, duquesa de Kiev y santa: 103, 198, 200, 201
oliventanos: 211
omeyas: 14, 61, 120, 124, 125, 127
Orden Teutónica: 59
Ordoño IV *el Malo:* 127
Oribasio de Pérgamo: 331
Orosio, Pablo (Paulus Orosius): 504
Ortega y Gasset, José: 297
Otloh de San Emerano: 427-429
Otón de Bamberg: 17, 203
Otón de Frisinga: 53-54, 71, 468, 471
Otón I de Sajonia *el Grande:* 31, 109, 110,

199, 200, 439, 555, 578, 579, 594, 629, 631, 648
Otón II, rey de Alemania y emperador: 15, 535, 678, 679
Otón III, rey de Alemania y emperador: 15, 70, 107, 110, 203, 535, 536, 595, 629-632, 637, 647, 648, 680, 692
Otón IV de Brunswick, emperador: 68, 419
Otones: 70, 594, 677, 678, 680
Ovadia *el Prosélito:* 186
Ovidio (Publius Ovidius Naso): 398, 400, 411, 461-464, 490, 495, 502, 507, 513, 518, 527, 528, 599
Øystein I, rey de Noruega: 93

Pablo de Egina: 331
Pablo de Tarento, filósofo franciscano: 344
Pablo de Tarso, san: 242, 272, 275, 299, 304, 484, 575, 583, 653, 655, 657, 685, 697
Pablo *el Diácono:* 423, 690
Pacta conventa (1102): 114
Padres de la Iglesia: 89, 264, 268, 269, 272, 282, 299, 318, 320, 433, 435, 436, 485, 530, 588, 615, 657, 750
Palmer, Ricardo, arzobispo inglés: 599
pars dominica: 152
pars massaricia: 152
Pascasio Radberto (Paschasius Radbertus): 278, 279
Pascual I, papa: 587
Pascual II, papa: 30, 56, 558, 564, 610, 696, 699
patarinos (Pataria): 17, 191, 215, 215, 218, 219, 231, 440, 467, 468
Particiaco, Agnello (Angelo Participazio), dogo de Venecia: 659
Patricio, san: 387, 446, 497
Patrística: 220, 226, 291-293, 426, 430, 435-437
Paulino de Nola (Meropius Pontius Paulinus), san: 411, 687, 704
Paulino II de Aquilea: 423, 448
Paz de Constanza (1183): 39, 46, 72, 580
Paz de Poissy: 472
Paz de Venecia (1177): 43, 46
pechenegos: 95, 104, 133, 135
Pedro de Amiens (Pedro *el Ermitaño*): 50, 191
Pedro de Atroa: 566
Pedro de Blois: 296-297, 403, 460, 465, 466
Pedro de Éboli: 471
Pedro de Poitiers: 292
Pedro *el Chantre:* 293, 437
Pedro *el Diácono,* monje benedictino: 332
Pedro *el Venerable,* abad de Cluny: 265
Pedro I de Aragón: 122
Pedro I Romanov *el Grande:* 416
Peire d'Alvernhe: 519
pelagianismo: 217
Perdigon, juglar: 739
Persio (Aulus Persius Flaccus): 411, 459, 466
Petrarca, Francesco: 400, 450, 456, 485, 518-520
Petronio (Petronius): 496
Philippe de Thaon: 451
Piastas, dinastía polaca: 106, 107, 109
Pier della Vigna: 404
Pierre de Moulins: 521
Pierre de Peckham (o Pierre d'Abernon): 451
Pistoleta, juglar: 739
Pitágoras: 366, 763, 764
Pitti, Bonaccorso: 484
Plantagenet, los: 493, 502, 506, 520, 667
Platón: 266, 269, 281, 282, 287, 324, 325, 366, 390, 449, 528, 723
Plauto (Titus Maccus Plautus): 462, 463, 527-529
Plinio *el Viejo* (Plinius Secundus): 315, 347, 352, 353, 723
Plotino: 282
Popón, patriarca de Aquilea: 584
Porete, Margarita: 302

Porfirio: 254, 266, 333
Posidonio de Apamea: 367, 374
premostratenses: 108, 205, 208, 209
Prepositino de Cremona: 293
Preste Juan: 485, 487
Prisciano de Cesárea: 283, 296-298, 410, 411
Pródromo, Teodoro: 417
Prudencio (Aurelius Prudentius Clemens): 448
Prutz, Heinrich: 55
Pselo, Miguel: 24, 26, 350-352
Pseudo Calístenes: 503
Pseudo Dionisio Areopagita: 287, 614
Pseudo Quintiliano: 449
Ptolomeo, Claudio: 282, 315, 320, 323, 325-328, 334, 365, 372-374
Pucci, Antonio, 505
Puig i Cadalfach, Josep: 543

quadrivium: 282, 288, 372, 431, 721, 723, 754, 762, 764
Quarrel, Ricardo: 99, 100
Quintiliano (Marcus Fabius Quintilianus): 531
Rahewin: 471
Raimbaut d'Aurenga: 516, 519-521, 729, 738, 741
Raimbaut de Vaqueiras: 414, 519, 521, 656
Raimon d'Agout: 729
Raimundo de Béziers: 459
Raimundo de Le Puy: 56
Raimundo de Poitiers: 53
Raimundo de Saint-Gilles (Raimundo IV de Tolosa): 19, 50
Raimundo de Sauvetat: 128
Rainaldo: 557, 706
Ramiro I: 121
Ramiro I, rey de Asturias: 662
Ramiro II de Aragón *el Monje:* 122
Ramón, obispo: 664
Ramón Berenguer I *el Viejo:* 122
Ramón Berenguer III *el Grande:* 122
Ramón Berenguer IV: 122
Raniero de Pisa: 442
Ratramno de Corbie: 279
Raoul de Houdenc (o Houdan): 452
Raúl de Longchamp: 297
Reconquista: 57, 60, 61, 121-124, 161, 338, 662, 685, 693, 702
Reinaldo de Canterbury: 428, 474
Reinaldo de Dassel: 466
Reinmar der Alte (Reinmar von Hagnau): 746
Renart, Jean: 491
Renaut de Beaujeu: 505
Repgow, Eike von: 175
revuelta de los "grandes anglosajones" (1067-1068): 84
Rhazes (al-Razi o Rasis): 338, 339, 344, 346, 349
Ricardo de Saint-Vanne: 444
Ricardo de San Víctor: 288, 289, 399, 400, 431
Ricardo de Venosa: 463
Ricardo I *Corazón de León:* 81, 90, 91, 143, 507, 520, 740, 742
Ricardo I Drengot, conde de Aversa y príncipe de Capua: 84, 592
Ricardo II, duque de Normandía: 83
Richard de Fournival: 451, 743
Richard de Sémilly: 743
Richard, Jean: 485
Riga, Pedro: 427, 450, 474
Rigaut de Barbezilh (Berbezilh): 507
Ringoltingen, Thürin von: 422
Robert de Boron: 422
Roberto, monje de San Remigio de Reims: 472
Roberto de Altavilla, llamado *Guiscardo:* 14, 18, 25, 28, 33, 41, 50, 66, 84, 99, 100, 134, 135, 332, 472, 559, 592, 593
Roberto de Arbrissel: 208, 239, 440
Roberto de Chester (Robertus Castrensis): 322, 345, 346

Roberto de Jumièges, arzobispo de Canterbury: 83
Roberto de Melun: 293
Roberto de Molesmes: 208, 286, 600
Roberto I *el Magnífico*, duque de Normandía: 83
Roberto I, conde de Flandes: 50, 688
Roberto II, conde de Flandes y duque de Normandía: 19, 50, 216
Roberto II de Artois: 744
Roberto II *el Piadoso*, rey de Francia: 78, 595, 668
Rodolfo de Caen: 472
Rodolfo de Suabia: 18, 70
Rodolfo *el Calvo:* 200, 245, 253, 467, 544
Rodolfo II de Borgoña: 631
Rodrigo (o Roderico), rey visigodo: 127
Rofredo de Bolonia: 404
Roger de Helmarshausen (Theopilus): 354
Roger de Pont l'Evêque: 608
Roger I de Altavilla (Roger *el Gran Conde*): 98-100, 559, 593, 757, 759
Roger II de Altavilla: 41, 53, 98, 100, 101, 136, 142, 373, 374, 560, 580, 593, 599, 633, 634, 652-656, 658, 759, 760
Romano I Lecapeno, emperador bizantino: 566
Romano II, emperador de Oriente: 679
Romano III Argiro, emperador de Oriente: 133, 237, 569
Romano IV Diógenes: emperador bizantino: 134
Romualdo de Rávena: 208, 215, 440, 692, 713
Romualdo I, rey de los longobardos: 692
Roscelino de Compiège: 258, 264, 266, 267
Rostand, Edmund: 519
rotación de cultivos: 13, 152, 168, 356, 357
Rousseau, Jean-Jacques: 454
Rudel, Jaufré: 515, 519, 737-739, 747
Ruperto de Deutz: 470
Rúrikovich, dinastía: 102-106, 108
Rustichello (o Rustichelli o Rusticiano) de Pisa: 487
Rutebeuf (Rustebeuf): 521

sabelianismo: 265
Saboya: 143
Sagrajas, batalla de: 62, 121
Said Ben-Ahmad: 375
Saladino (Salah al-Din Yusuf ibn Ayyub): 54, 55, 89-91, 127, 142, 143, 160, 540
Salado, batalla del río (1340): 63
Salomón de Hungría: 111
Salustio (Caius Sallustius Crispus): 411
Samónico (Quintus Serenus Sammonicus): 448
Samuel, rey de Bulgaria occidental: 113
Sancho I *el Gordo:* 127
Sancho I Ramírez de Aragón: 121-122
Sancho Garcés II de Pamplona (Sancho *Abarca*): 127
Sancho Garcés III *el Grande:* 121
Sancho IV de Castilla: 128
Sanudo, Marin, llamado *Torsello:* 144
sasánidas: 375, 632, 633, 637, 664
Sava, san: 198
Saxo (Saxo Grammaticus), poeta: 204, 420, 421
Schauwecker, Helga: 428
Sedulio, Celio: 411
selyúcidas: 49, 134, 135, 137, 344, 417, 672
Sem Tob ibn Ardutiel ben Isaac (Santob de Carrión): 451
Séneca (Lucius Anneus Seneca): 89, 282, 411, 532
Sepp, Johann: 55
servitas: 210, 211
Shakespeare, William: 421, 503
Shen Kuo, matemático chino: 380-382, 384
Shenzong, emperador chino: 379
Sigerico, arzobispo de Canterbury: 690, 691
Sigiero de Brabante: 298
Silvestre I, papa: 535

Silvestre II (Gerberto de Aurillac), papa: 15, 70, 107, 110, 315, 317, 372, 535
Simeón de Durham: 444
Simeón de Serbia, rey y santo: 198
Simón de Montfort: 81
Simón de Tournai: 292
simonía: 17, 18, 27, 28, 215-218, 430, 439, 440, 696, 701, 713
Sigurd I Magnusson, rey de Noruega: 93, 94
Skötkonung, Olof: 94
Song, dinastía: 378-381, 384
Sorano de Éfeso: 331
Sordello da Goito: 520
Sosígenes de Alejandría, astrónomo: 318
Stamford Bridge, batalla de (1066): 92
Su Song: 381-383
Suger de Saint-Denis: 365, 589, 591, 604, 605, 607, 608, 633, 670, 671, 704
suníes: 139
Svein Hákonarson: 92
Sven III Grathe, rey de Dinamarca: 97
Svend I, rey de Dinamarca: 92
Svend I *Forkbeard*, rey danés: 95
Svend II Estridsson, rey de Dinamarca: 93, 96
Sverre I Sigurdsson, rey de Noruega: 94
Svolder, batalla de: 91

Tácito (Publius Cornelius Tacitus): 476
Tancredo de Altavilla: 19, 135, 472
Tanquelmo: 216
Templarios: 52, 56-59, 90, 140, 141, 441
Teobaldo, abad: 521, 595, 714
Teobaldo de Champaña: 521, 743
Teodaldo, obispo de Arezzo: 714
Teodora, emperatriz de Oriente: 133, 237, 631, 639
Teodorico de Chartres: 284, 285, 605, 723
Teodorico *el Grande,* rey de los ostrogodos: 25
Teodoro *el Estudita:* 566
Teodoro I Láscaris, emperador de Bizancio: 138
Teófano, emperatriz del Sacro Imperio: 535, 540, 548, 572, 595, 620
Teófilo, monje benedictino: 355, 366
Teófilo Protospatario, monje y médico: 336
teología negativa: 261
Teón de Alejandría: 326
Terenciano Mauro: 448
Terencio Afro, Publio: 398, 410, 411, 528, 529
Tertuliano (Septimius Florens Tertullianus): 750
Teucro de Babilonia: 351
Thabit ibn Qurra: 323, 325
Tiberio Claudio Nerón (Tiberius Claudius Nero), emperador romano: 353
Tieck, Ludwig: 422
Tomás Becket, san: 88, 89, 244, 440, 494
Tomás de Aquino, san: 128, 167, 255, 281, 308, 309, 369, 370, 751
Tomás de Celano: 424
Tomás de Inglaterra (Tomás de Bretaña o Tumas de Britanie): 496, 497, 500, 504, 509
Tomás de Kent: 504
Tomás de Salisbury (Thomas de Chobham): 437
Tomislav I, rey de Croacia: 114
Tortelli, Giovanni: 404
Trajano (Marcus Ulpius Nerva Traianus): 361
Tratado de Agnani (1176): 46
Tratado de Benevento: 45
Tratado de Constanza (1153): 67
Tratado de Melfi: 28, 33
Tratado de Sutri: 30
Tratado de Verdún (843): 413
triteísmo: 258
Trivet, Nicholas: 410
trivium: 225, 288, 372, 431, 711, 723, 762
Trótula, mujer médico del siglo XI: 334, 335

Turoldo (autor y copista de la *Chanson de Roland*): 478
universales, cuestión de los: 254, 258, 264, 266, 267, 279
Upsala, dinastía: 95
Urbano II, papa: 19, 29, 34, 49, 96, 135, 216, 230, 231, 238, 441, 472, 587, 672, 696
Urbano III, papa: 67
Urbano VI, papa: 212
Urso de Calabria: 336

Valdemar I *el Grande,* rey de Dinamarca: 97
Valdemar I Folkungar, rey de Suecia: 95
Valdemar II *el Conquistador* o *el Victorioso,* rey de Dinamarca: 98
valdenses: 17, 209, 293, 438
Valerio, Julio: 503
Valerio Máximo (Valerius Maximus): 488
vallombrosianos: 17, 208, 213
Vasari, Giorgio: 404, 705
Vassalletto: 706
Veldeke, Hendrik van: 416, 502
Venancio Fortunato (Venantius Honorius Clementianus Fortunatus): 452, 697
vernier, instrumento de medida: 340
Vicente de Beauvais: 254, 459
Víctor III, papa: 29, 34, 221, 238, 332, 441, 558, 591, 698, 583, 586, 589, 591-592, 595-596, 610, 622, 625-626, 677, 680-681, 683, 695, 697-698
Víctor IV, antipapa: 45
Victorino, Cayo Mario (Caius Marius Victorinus, *el Africano* o *el Rétor*): 411
victorinos (Escuela de San Víctor): 254, 286, 400, 431
Vidal, Peire: 519, 737, 739
Vidal, Raimon: 451, 491, 738
Villon, Jacques: 454
Virgilio (Publius Vergilius Maro): 365, 398, 410, 411, 476, 502, 723
Vital de Blois: 462, 528, 529
Vital de Mortain: 208
Vitrubio Polión (Vitruvius Marcus Pollio): 353, 361, 367
Vladímir II de Kiev Monómaco: 104, 645
Vladimiro I de Kiev *el Grande:* 102-106, 198, 201, 204, 416, 644
Vogelweide, Walter von der: 747
Vojislav, Esteban: 114
Vsévolod III Yúrievich: 646

Wace, Robert: 495, 501, 506, 508
Wang Zhen: 384
Warmondo, obispo de Ivrea: 595
Weiblingen: 44
Welfen: 44
Wenceslao, san, duque de Bohemia: 202, 439
Wibaldo, abad: 537, 622, 707
Wiberto, arzobispo: 29-30, 295, 699
Wieland, Christoph Martin: 454
Wiligelmo: 541, 563, 564, 577, 603, 604, 706
William de Waddington: 451
Wipo de Borgoña: 424
Witelo: 375
Wulfstan II de York: 415

Xu Shen: 384

Yang Hui, matemático chino: 379, 380
Yang Wanli, poeta chino: 384
Yaroslav de Kiev *el Sabio:* 104, 201, 644
Yuan, dinastía: 379
Yuanfeng, dinastía: 379
Yusuf ibn Tašufin: 62

Zaccaria, Benedetto: 144
Zeng Gongliang: 383
Zhang Yi: 384
Zhang Zai: 381
Zhao Kuangyi (Taizong): 378
Zhao Kuangyin (Taizu): 378
Zhou, dinastía: 378
Zhou Dunyi, matemático chino: 381

Zhu Bian: 383
Zhu Shijie, matemático chino: 380
Zhu Xi, 381
Zhu Yu, 382
Ziani, Sebastiano: 660
Zoe, emperatriz de Oriente: 133, 237, 639, 642
Zósimo de Panópolis: 350

ÍNDICE GENERAL

Sumario 7

HISTORIA

Introducción, Laura Barletta 13

Los sucesos 23
El cisma de la Iglesia de Oriente, *Marcella Raiola* 23
La querella de las investiduras, *Catia di Girolamo* 26
La política de los papas, *Ivana Ait* 31
El nacimiento y la expansión de las comunas, *Andrea Zorzi* 36
La competencia entre las repúblicas marítimas, *Catia di Girolamo* . . 40
Güelfos y gibelinos, *Catia di Girolamo*. 44
Las Cruzadas y el reino de Jerusalén, *Franco Cardini* 47
Federico *Barbarroja* y la tercera Cruzada, *Franco Cardini* 52
El nacimiento de las órdenes de caballería, *Barbara Frale*. 56
La Reconquista, *Claudio Lo Jacono* 61

Los países. 65
Los Estados pontificios, *Ivana Ait* 65
El Sacro Imperio romano, *Giulio Sodano* 69
Ciudades y principados de Alemania, *Giulio Sodano* 73
La Francia de los Capeto, *Fausto Cozzetto* 76
El reino de Inglaterra, *Renata Pilati*. 81
Los países escandinavos, *Renata Pilati* 91
Los normandos en el sur de Italia y en Sicilia, *Francesco Paolo Tocco* 98
Reinos y principados rusos, *Giulio Sodano*. 102
Polonia, *Giulio Sodano* 106
Hungría, *Giulio Sodano* 109
La península balcánica, *Fabrizio Mastromartino* 113
Las comunas, *Andrea Zorzi*. 115
Los reinos cristianos de España, *Massimo Pontesilli* 120
Reinos de taifas: los Estados musulmanes de la península ibérica, *Claudio Lo Jacono*. 124

Las repúblicas marítimas, *Catia di Girolamo* 128
El Imperio bizantino: la dinastía Comneno, *Tommaso Braccini* 132
El reino de Jerusalén y los feudos menores, *Franco Cardini* 139

La economía. 146
El crecimiento demográfico y los asentamientos urbanos, *Giovanni Vitolo* 146
La extensión de las tierras de cultivo y la economía rural, *Catia di Girolamo* 150
Mercados, ferias, comercio y vías de comunicación, *Diego Davide* . . . 153
Rutas marítimas y puertos, *Maria Elisa Soldani*. 158
El crédito y la moneda, *Valdo d'Arienzo*. 164
La expansión de la manufactura y los gremios, *Diego Davide* 168

La sociedad 172
El feudalismo, *Giuseppe Albertoni* 172
La caballería, *Francesco Storti* 177
La burguesía (mercaderes, médicos, juristas y notarios), *Ivana Ait* . . 180
Los judíos, *Giancarlo Lacerenza* 184
Los pobres, los peregrinos y la asistencia, *Giuliana Boccadamo* 189
Bandidos, piratas y corsarios, *Carolina Belli*. 193
Los misioneros y las conversiones, *Genoveffa Palumbo* 197
Órdenes religiosas, *Anna Benvenuti*. 206
Aspiraciones de reformar la Iglesia y herejías de los primeros dos siglos después del año 1000, *Giacomo di Fiore* 212
La instrucción y los nuevos centros de cultura, *Anna Benvenuti*. 219
El renacimiento de la ciencia jurídica y la génesis del derecho común, *Dario Ippolito* 223
La vida religiosa, *Errico Cuozzo*. 228
El caballo y la piedra: la guerra en la edad feudal, *Francesco Storti* . . 232
El poder de las mujeres, *Adriana Valerio* 237
Fiestas, juegos y ceremonias en la Edad Media, *Alessandra Rizzi* 241
La vida cotidiana, *Silvana Musella*. 245

Filosofía

Introducción, Umberto Eco 253

La recuperación de Europa y el despegue del saber. 257
Anselmo de Canterbury: pensamiento, lógica y realidad, *Massimo Parodi* 257
Pedro Abelardo, *Claudio Fiocchi* 264

Juan de Salisbury y la concepción del poder, *Stefano Simonetta* 272
Las disputas eucarísticas, *Luigi Catalani* 278
La Escuela de Chartres y el redescubrimiento de Platón, *Luigi Catalani* 281
Los maestros de San Víctor y la teología mística, *Luigi Catalani* 286
Intérpretes y formas de la literatura teológica en el siglo XII, *Luigi Catalani* 291
"Enanos a hombros de gigantes", historia de un aforismo, *Umberto Eco* 295
Mujeres intelectuales, *Claudio Fiocchi* 298
Pecado y filosofía, *Carla Casagrande* 303

CIENCIA Y TECNOLOGÍA

Introducción, Pietro Corsi 313

Matemáticas 317
Astronomía y religión: sobre la medición del tiempo, *Giorgio Strano*. 317
Cultura islámica y traducción latina, *Giorgio Strano* 321
Las matemáticas en el islam, *Giorgio Strano* 324

Medicina (conocimientos del cuerpo, de la salud y de la curación) . . . 329
Medicina y enfermedad en Occidente entre los siglos XI y XII, *Maria Conforti* 329
Constantino *el Africano* y la medicina árabe en Occidente, *Maria Conforti* 331
La Escuela de Salerno y la *Articella, Maria Conforti* 334
Rhazes y el *Canon* de Avicena en Occidente, *Maria Conforti* 338

Alquimia y química 340
Avicena y la alquimia árabe, *Andrea Bernardoni* 340
La recepción de la alquimia árabe en Occidente, *Andrea Bernardoni* . 345
Alquimia y mineralogía bizantinas, *Andrea Bernardoni* 350
La tradición de recetarios y libros de oficio, *Andrea Bernardoni* 352

Innovaciones, descubrimientos e inventos 356
La revolución agrícola, *Giovanni Di Pasquale* 356
Nuevas fuentes de energía para el trabajo, *Giovanni Di Pasquale* 360
La ciudad y la técnica, *Giovanni Di Pasquale* 364
La reflexión sobre las artes mecánicas, *Giovanni Di Pasquale* 366
Entre Oriente y Occidente, *Giovanni Di Pasquale* 370

Fuera de Europa 378
Ciencia y tecnología en China, *Isaia Iannaccone* 378

Lapidarios y magia 385
Magia y remedios mágicos, *Antonio Clericuzio* 385

LITERATURA Y TEATRO

Introducción, Ezio Raimondi y Giuseppe Ledda 397

Renacimientos y renovaciones 401
La retórica en la universidad, *Francesco Stella* 401
Las *poetrie* latinas medievales, *Elisabetta Bartoli* 405
La lectura y el comentario de los clásicos, *Elisabetta Bartoli* 409
Primeros documentos y textos literarios en lenguas europeas, *Giuseppina Brunetti* 412
La nueva literatura de lo maravilloso, *Francesco Stella* 418

La cultura de las escuelas y los monasterios 423
La poesía religiosa, *Francesco Stella* 423
Teología, mística y tratados religiosos, *Irene Zavattero* 428
La predicación y las *artes praedicandi, Silvia Serventi* 434
La hagiografía, *Pierluigi Licciardello* 438
Visiones del más allá, *Giuseppe Ledda* 443
La poesía didáctica, enciclopédica y alegórica, *Francesco Stella* 447
Epistolarios de amor, *Francesco Stella* 452

Las cortes, las ciudades y las naciones: hacia las literaturas europeas 457
Géneros de la literatura latina medieval: la fábula y la sátira, *Roberto Gamberini* 457
Poesía latina y poesía goliardesca, *Francesco Stella* 462
La historiografía, *Pierluigi Licciardello* 467
La poesía épica latina, *Roberto Gamberini* 470
La épica en lengua vulgar en Francia y en Europa, *Paolo Rinoldi* 475
La literatura de viajes, *Francesco Stella* 484
Las formas del relato breve, *Daniele Ruini* 488
María de Francia, *Giuseppina Brunetti* 493
La novela, *Giuseppina Brunetti* 497
Chrétien de Troyes, *Giuseppina Brunetti* 505
La lírica, *Giuseppina Brunetti* 512

Teatro 523
Oficio litúrgico y teatro religioso, *Luciano Bottoni* 523
El teatro clásico: recepción y comentario, *Luciano Bottoni* 527

ARTES VISUALES

Introducción, Valentino Pace 535

Los espacios arquitectónicos 542
Génesis y desarrollo de los nuevos espacios sacros en la Europa cristiana, *Luigi Carlo Schiavi* 542
El espacio sacro de la ortodoxia, *Andrea Paribeni* 565
Puertas y portales de ingreso a las iglesias, *Giorgia Pollio* 572
Los espacios del poder (eclesiástico y laico), *Luigi Carlo Schiavi* 578

Los programas de imagen 582
Los programas figurativos de la Iglesia cristiana en Europa (mosaicos, pinturas, esculturas, vitrales, pavimentos y libros), *Alessandra Acconci* 582
Los programas figurativos de la Iglesia ortodoxa, *Francesca Zago* . . . 611

Los instrumentos de la liturgia y los signos del poder 621
El mobiliario de las iglesias (*antependia,* cátedras, ciborios, púlpitos y cirios), *Manuela Gianandrea* 621
Los signos del poder en Occidente, *Alessandra Acconci* 628
Los signos del poder en Oriente, *Andrea Paribeni* 635

Territorios y ciudades 641
Santa Sofía de Constantinopla, *Francesca Zago* 641
La Rus: Kiev, Nóvgorod, Vladímir, *Francesca Zago* 644
Alemania: Hildesheim, Colonia y Espira, *Luigi Carlo Schiavi* 646
Inglaterra, *Luigi Carlo Schiavi* 650
La Sicilia normanda: Cefalú, Palermo y Monreale, *Manuela De Giorgi* 652
San Marcos de Venecia, *Francesca Zago* 658
España: Ripoll, Taüll, Jaca, Bagüés y León, *Alessandra Acconci* 662
La Francia de las catedrales: Sens, Laon y París, *Luigi Carlo Schiavi* . 667
Tierra Santa, *Giorgia Pollio* 672

Temas destacados 677
Bizancio y el Occidente (Teófano, Desiderio de Montecasino, Cluny, Venecia y Sicilia), *Manuela De Giorgi* 677
Los caminos de peregrinación, *Luigi Carlo Schiavi* 684

El arte y la Reforma eclesiástica entre los siglos XI y XII, *Alessia Trivellone* 695
La autoconciencia del artista, *Manuela Gianandrea* 703

Música

Introducción, Luca Marconi y Cecilia Panti 711

El pensamiento teórico musical 713
Guido de Arezzo y la nueva pedagogía de la música, *Angelo Rusconi*. 713
La música en la cultura enciclopédica medieval, *Cecilia Panti* 720
Música y espiritualidad femenina: Hildegarda de Bingen, *Cecilia Panti* . 726

La praxis musical 730
Monodia litúrgica y religiosa y primera polifonía, *Giorgio Monari* . . . 730
Trovadores, *Giorgio Monari* 735
Troveros y *Minnesänger, Germana Schiassi* 740
La danza de los siglos XI y XII: danza y religión, *Stefano Tomassini*. . . 748
La música instrumental, *Fabio Tricomi* 752
Fiestas y cantos de la Sicilia normanda, *Roberto Bolelli*. 757
Iconografía musical: *Ars musica,* la doncella Armonía, *Donatella Melini* 761

Índice analítico 767

LÁMINAS



Bóveda vaída, siglo XI, Inglaterra, catedral de Durham



Iglesia de San Pantaleón, siglo x, Colonia, Alemania



Catedral de Espira, 1030-1106, Alemania



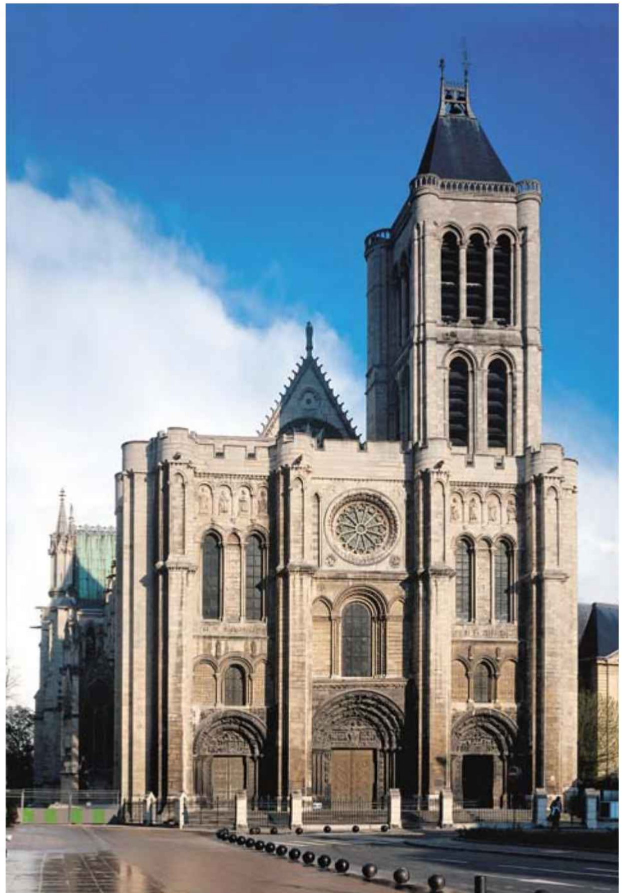
Abadía de la Santa Fe,
parada en el camino hacia Santiago de Compostela, siglos IX-X, Conques, Francia



Catedral de Wells, siglo XIII, Inglaterra



Notre-Dame-la-Grande, fachada, siglos x-xi, Poitiers, Francia





Catedral de Saint-Denis,
siglo XII, Francia

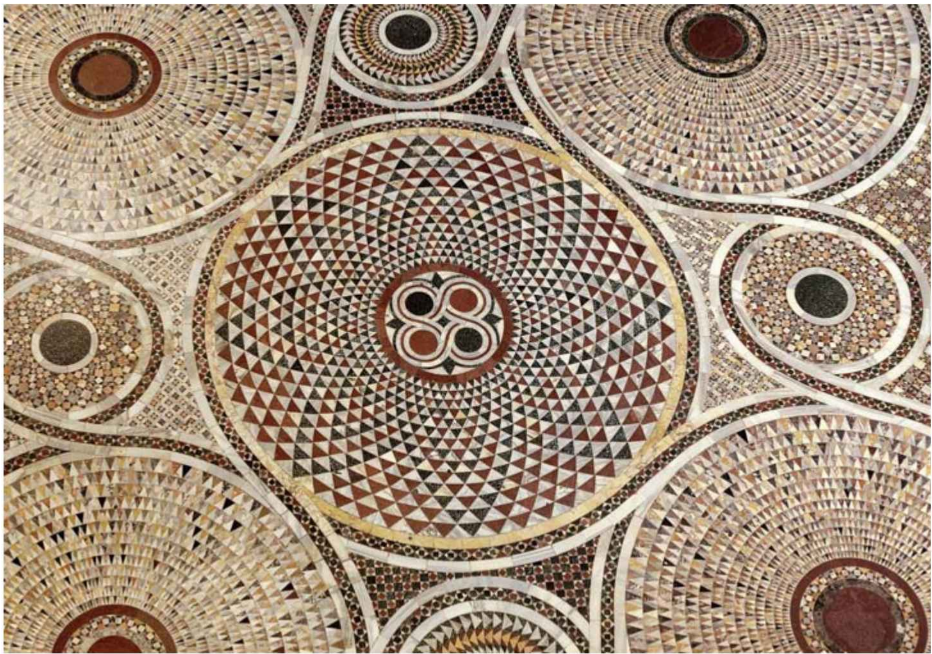
Catedral de Cefalú,
1130-1150, Italia



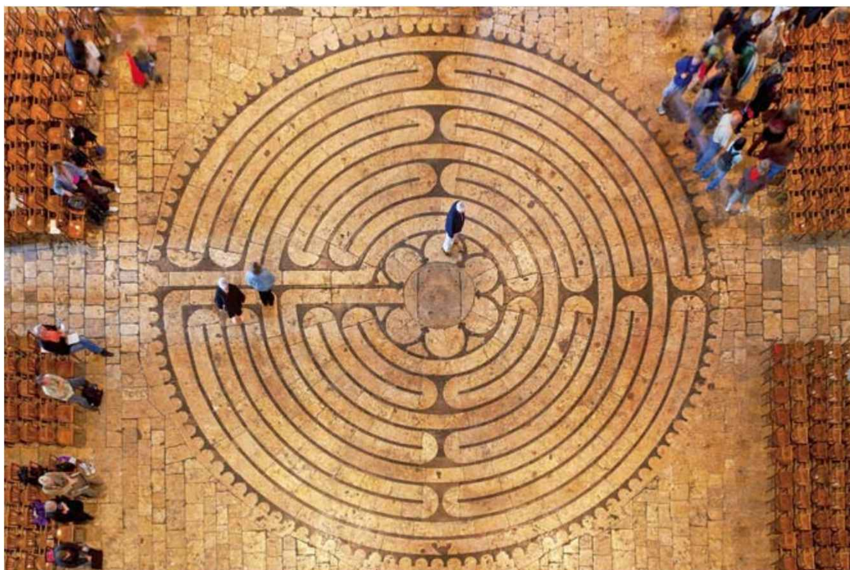
Detalle del piso de la cripta, ca. 1072-1104, mármoles policromos, catedral de Anagni

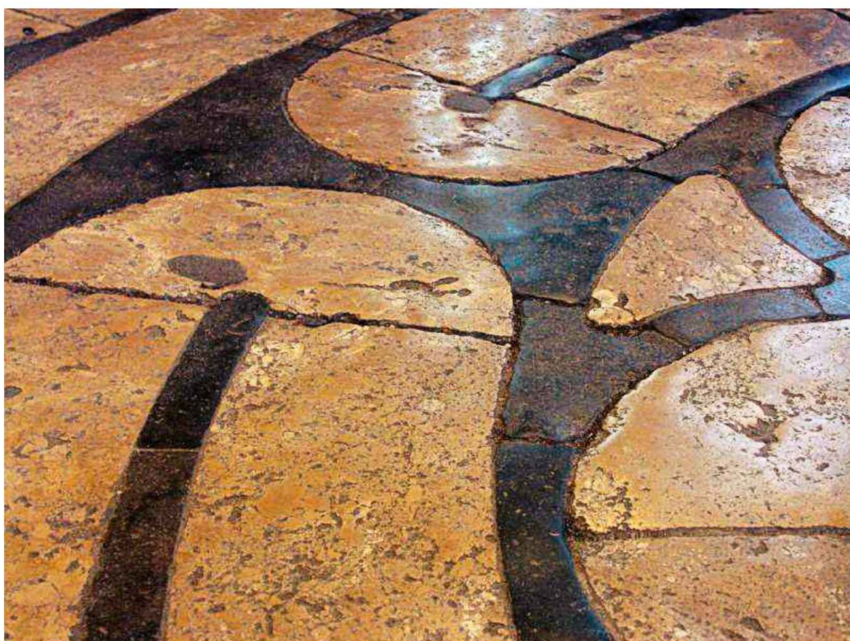
Piso de mármol, siglo XII, mármoles policromos, Venecia, basílica de San Marcos

Detalle del piso del coro, siglo XII, mármoles policromos, Bari, basílica de San Nicolás









Laberinto del piso visto desde lo alto, siglo XII, catedral de Chartres

Laberinto, detalle del piso, siglo XII, catedral de Chartres





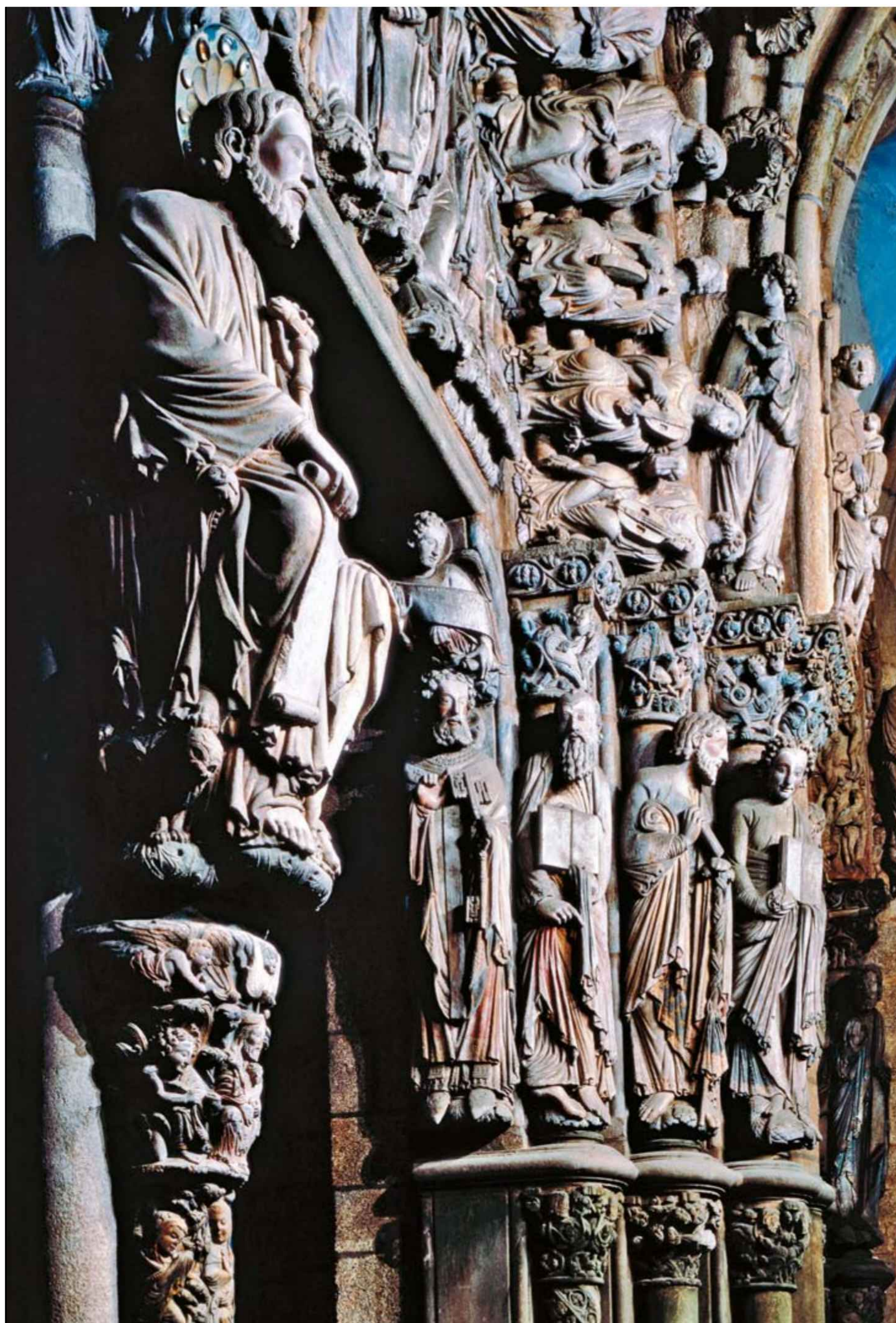
Laberinto con inscripción, siglo XI, catedral de Lucca

Baldosa con laberinto, siglos XII-XIII, Bari, catedral de San Sabino



Manto de Roger II, 1133-1134, Viena,
Museo de Historia del Arte

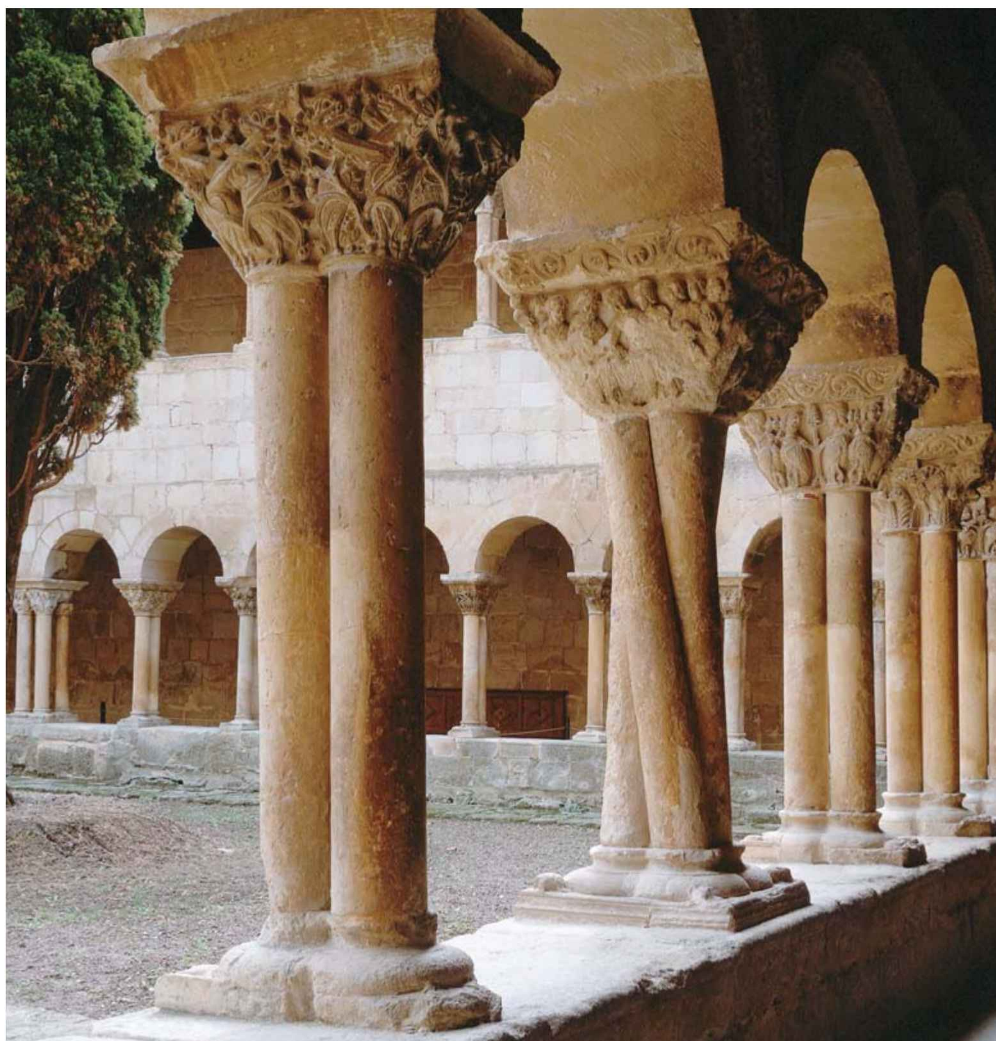




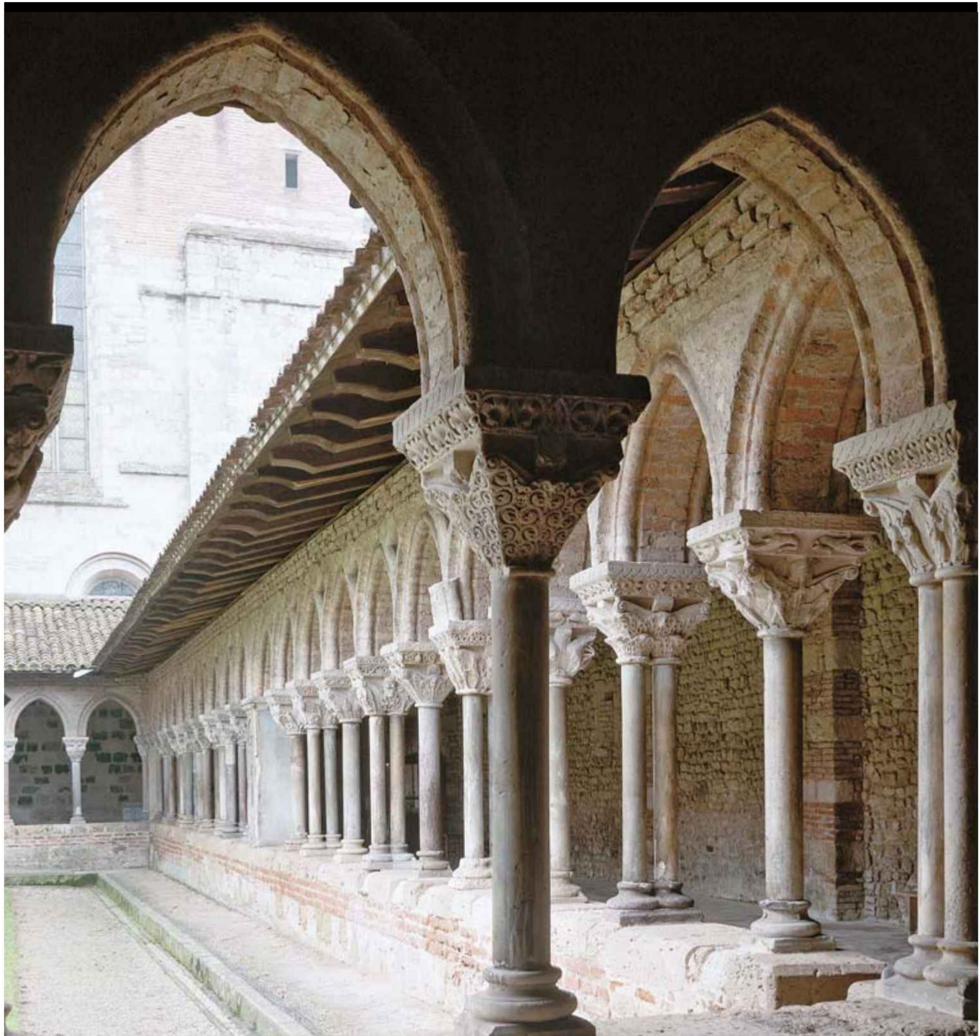


Maestro Mateo, *Pórtico de la Gloria,* siglos XII-XIII,
Santiago de Compostela, catedral de San Santiago el Mayor

Portal del lado occidental, añadido en el siglo XII,
Ripoll, monasterio de Santa María

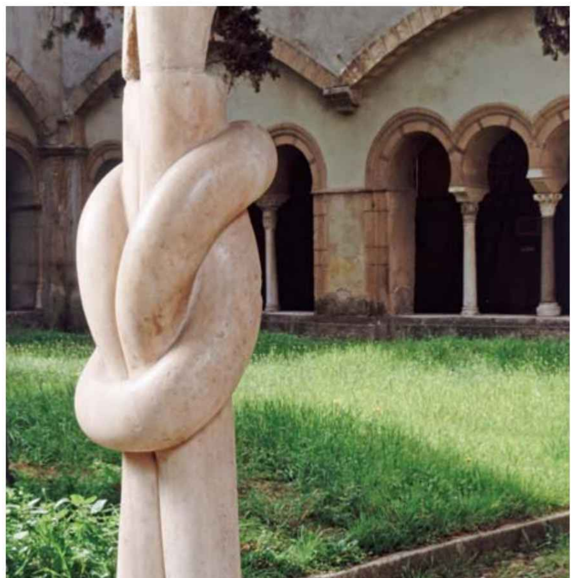


Columnas del claustro, siglo XI, Burgos, abadía de Santo Domingo de Silos



Claustro, siglos XII-XIII, abadía de Moissac





Claustro de la iglesia colegial de Santa Juliana, siglo XII, Santillana del Mar

Columna anudada, siglo XII, Benevento, basílica de Santa Sofía





Molienda del mijo, capitel, siglo XII,
Vélezay, basílica de la Magdalena

Capitel con escena del Diluvio universal, proveniente de la catedral de Pamplona,
1127-1145, Pamplona,
Museo de Navarra





Gislebertus de Autun, *Capitel con la muerte de Judas,* siglo XII, Autun, catedral de San Lázaro

Capitel con escena apocalíptica, siglos XI-XII, Saint-Benoît-sur-Loire, abadía de Fleury





Benedetto Antelami, *Capitel con la muerte de Abel,* proveniente de la catedral, 1150-1233, Parma, Galería Nacional

Capitel con sirena, siglos X-XII, Girona, monasterio de Sant Pere de Gallgants





Capitel con rostro monstruoso, siglos XI-XII, Bari, Pinacoteca Provincial

Dos lobos y un asno vestidos de monjes, capitel, siglo XII, catedral de Parma

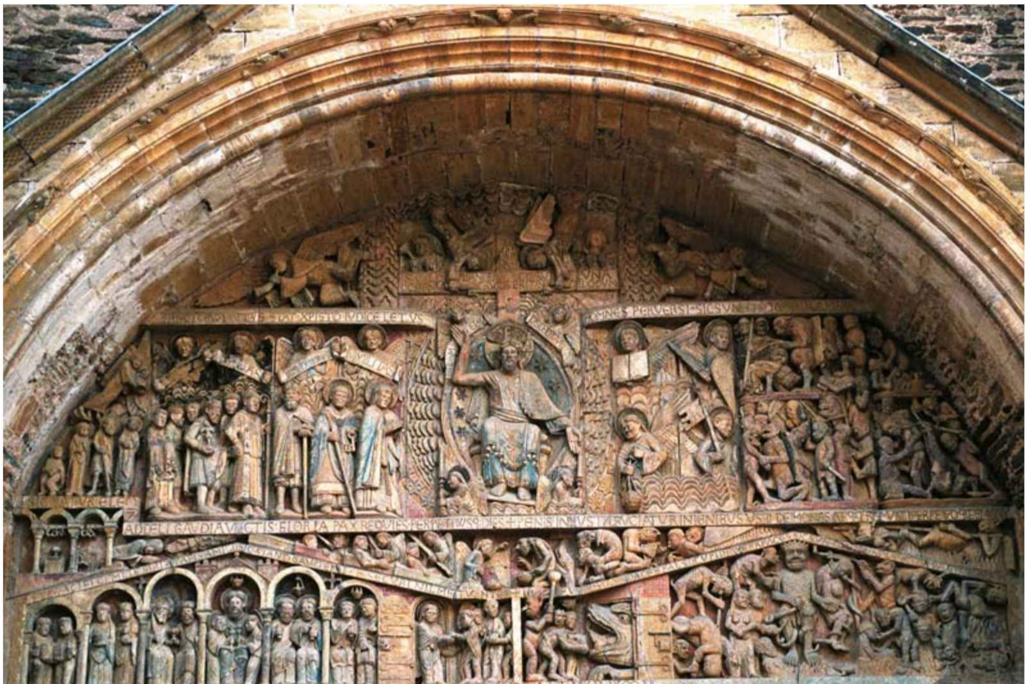




Maestro de las Metopas, *Las antípodas, capitel,* siglo xii,
Módena, Museo Lapidario del Duomo

Capitel con monstruo alado, siglo xii, Chauvigny, iglesia colegial de San Pedro







Guillermo II ofreciendo la maqueta de la iglesia a la Virgen y a Cristo, capitel del claustro, siglo XII, Monreale, catedral de Santa María Nueva

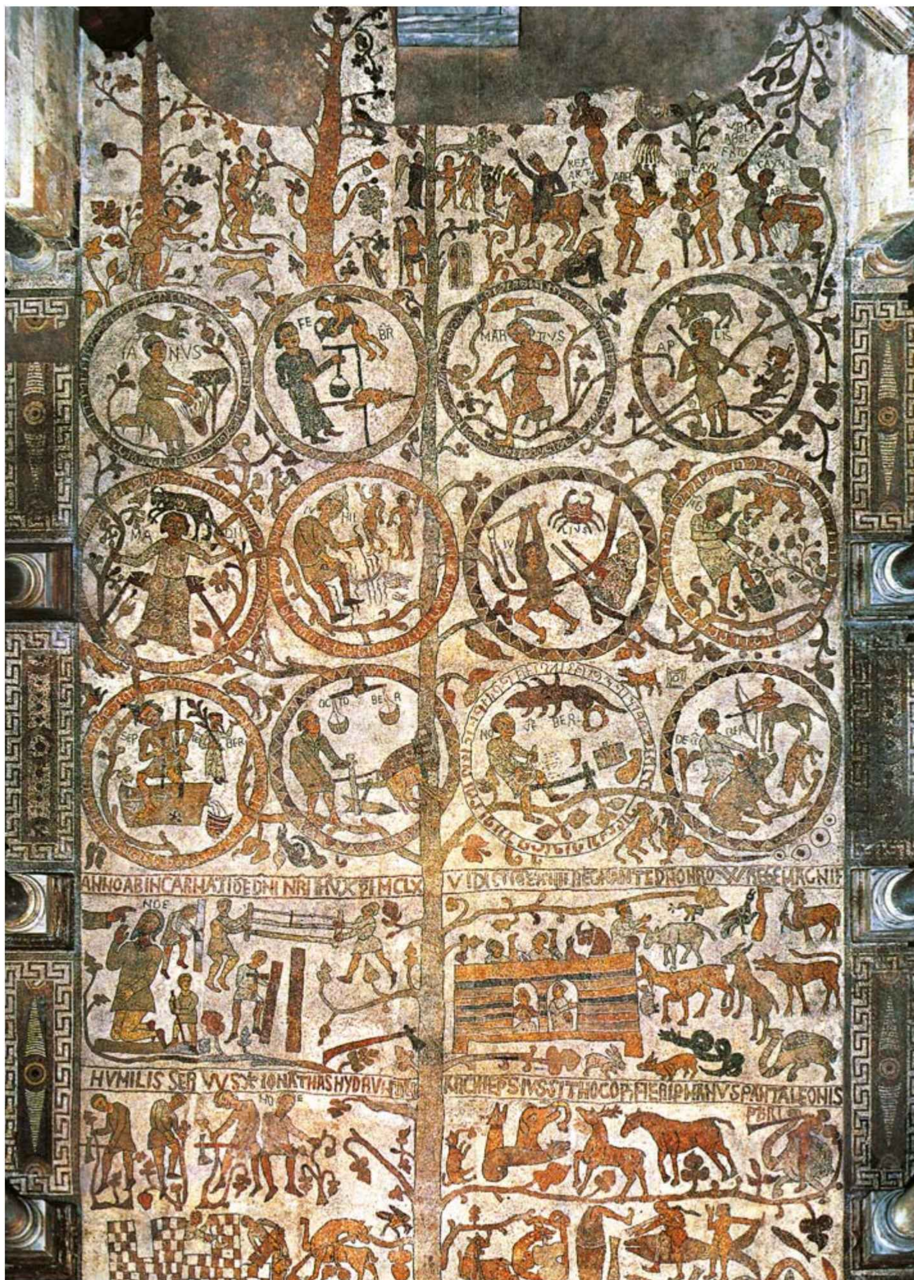
Juicio Universal, luneta del portal de entrada, años veinte del siglo XII, Conques, abadía de la Santa Fe

Benedetto Antelami, *Cristo entronizado con los Evangelistas,* siglo XII, baptisterio de Parma

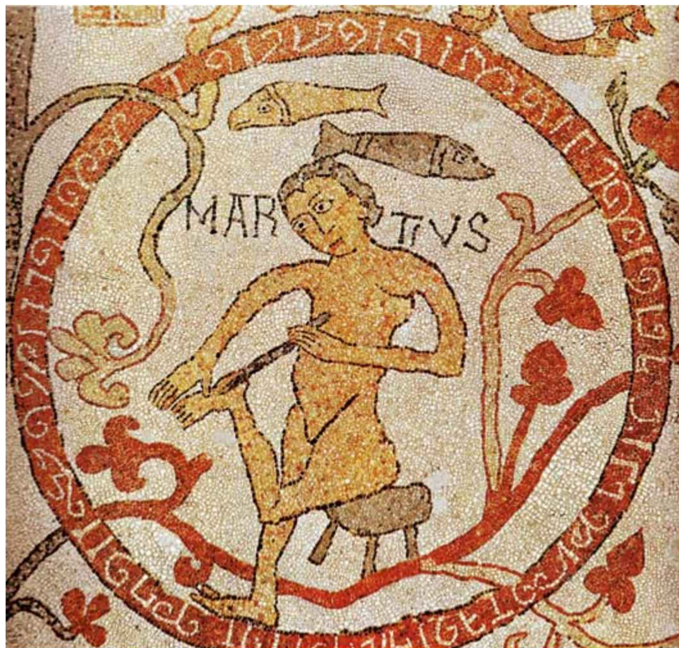


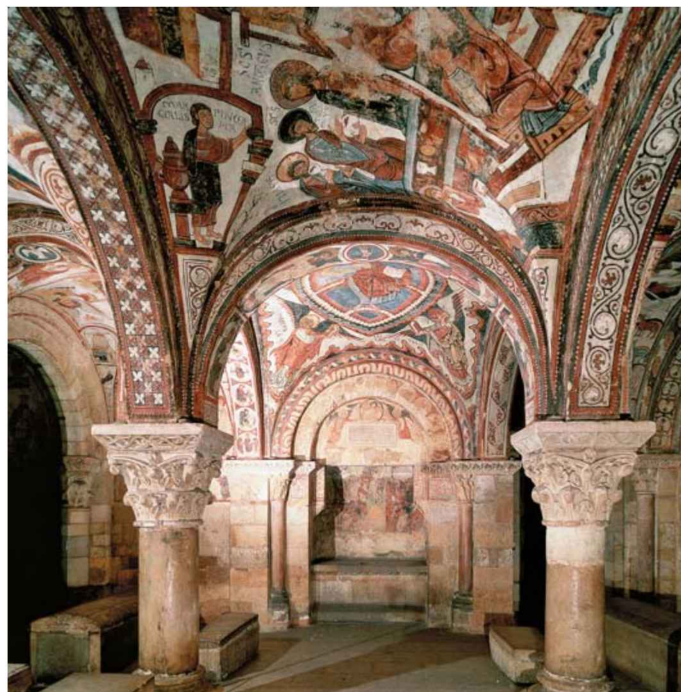
Panteón de los Reyes, ca. 1100,
fresco, León, iglesia colegial de San Isidoro





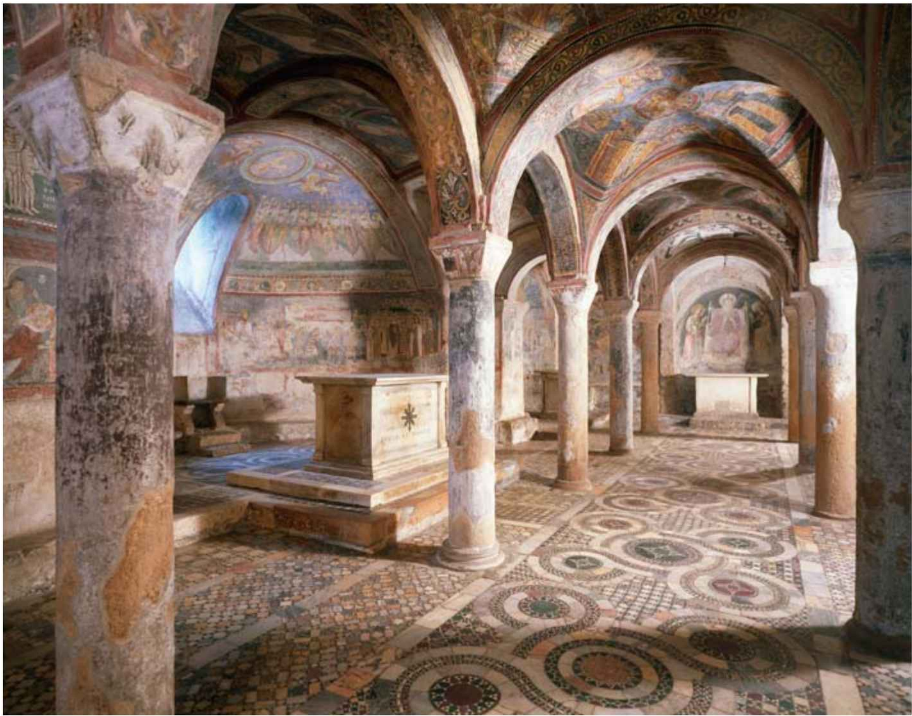
Preste Pantaleón, *Los meses del año con el Zodiaco, piso de la nave central,*
siglo XII, mosaico, catedral de Otranto





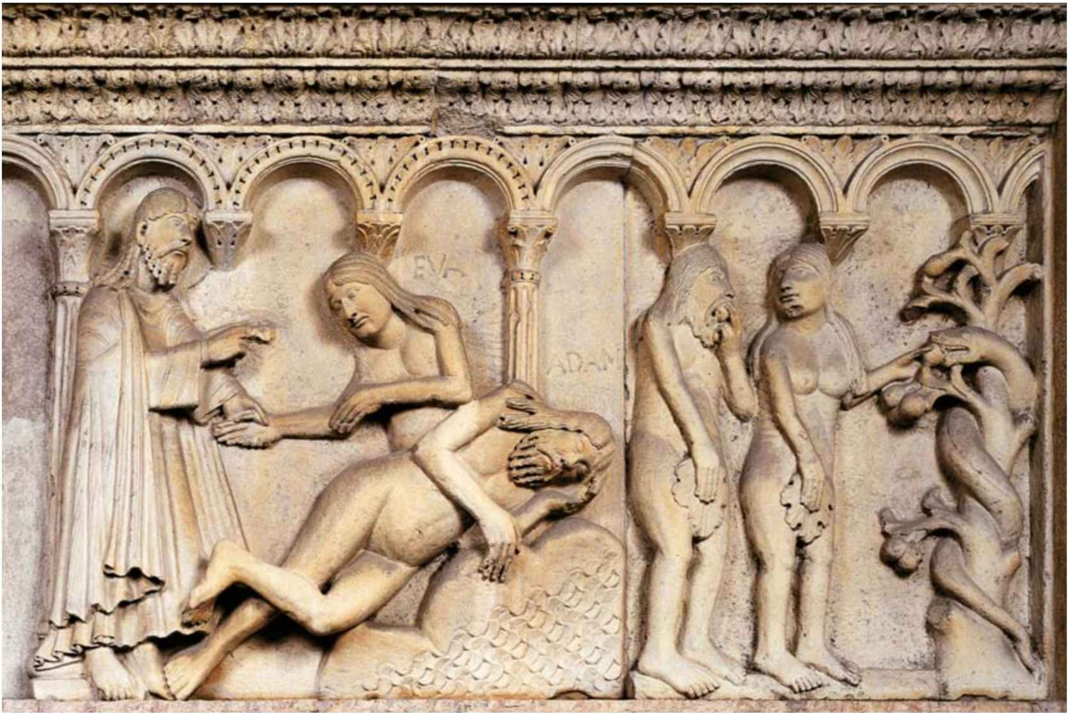
Mes de marzo,
detalle del piso del presbiterio,
siglo XII, mosaico,
catedral de Otranto

Interior de la cripta,
siglo XII, León, iglesia colegial
de San Isidoro



Interior de la cripta, siglo XI, catedral de Anagni

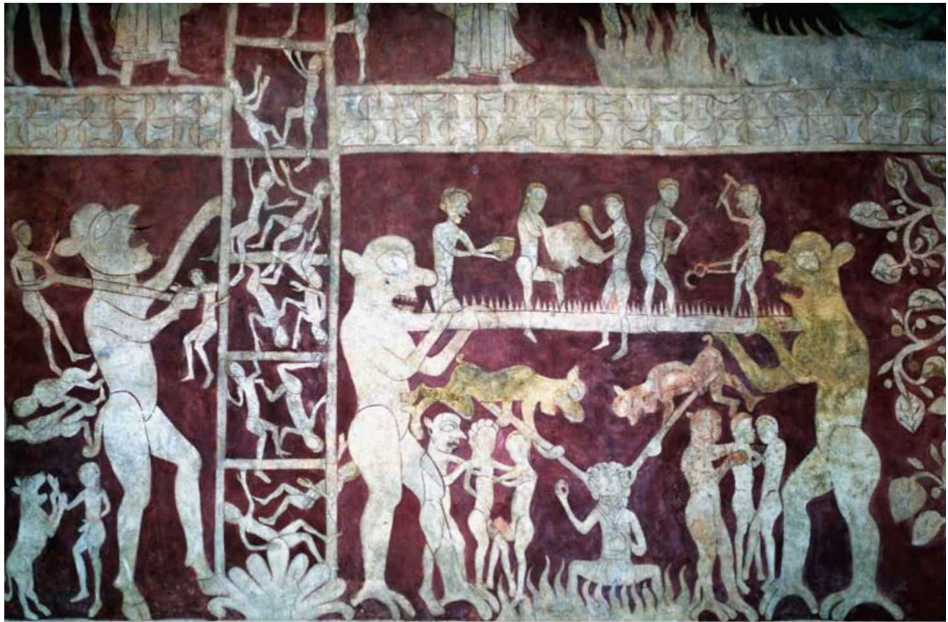
Pecado y santidad

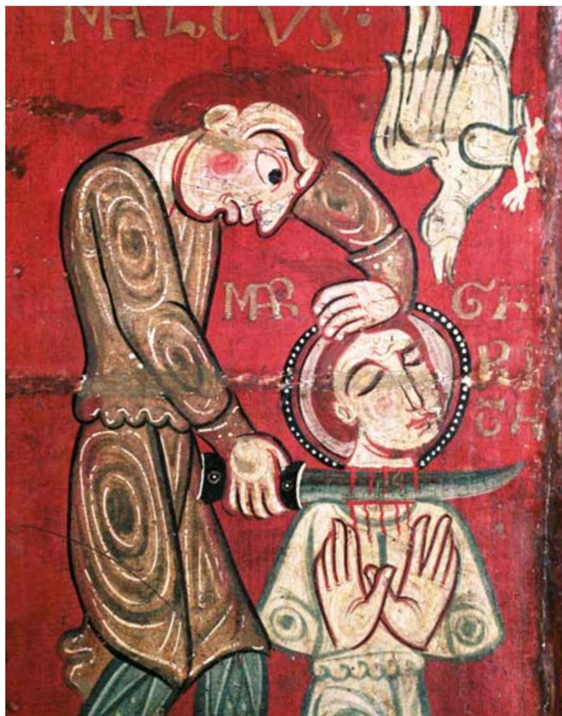


Wiligelmo, *Historias del Génesis: la creación de Eva, el pecado original,* siglo xii, catedral de Módena



Gislebertus de Autun, *Eva en el paraíso terrenal, ca.* 1120-1140, Autun, Museo Rolin





Diablos, detalle del freso con el Juicio Universal y la Escalera de la Salvación, ca. 1170, catedral de Chaldon

Escuela española, *Martirio de santa Margarita de Antioquía, detalle del altar frontal,* 1160-1190, Villaseca, convento de Santa Margarita



Martirio de Tomás Becket, siglo XII, fresco, Spoleto, iglesia de San Juan y San Pablo



Santa Radegunda cura a una mujer con baños y vendas, página de la Vida de santa Radegunda, *ms. 250,* siglo XI, miniatura, Poitiers, Biblioteca Municipal





Santa Margarita de Villasecab y el dragón, siglo XII, Vic, Museo Episcopal

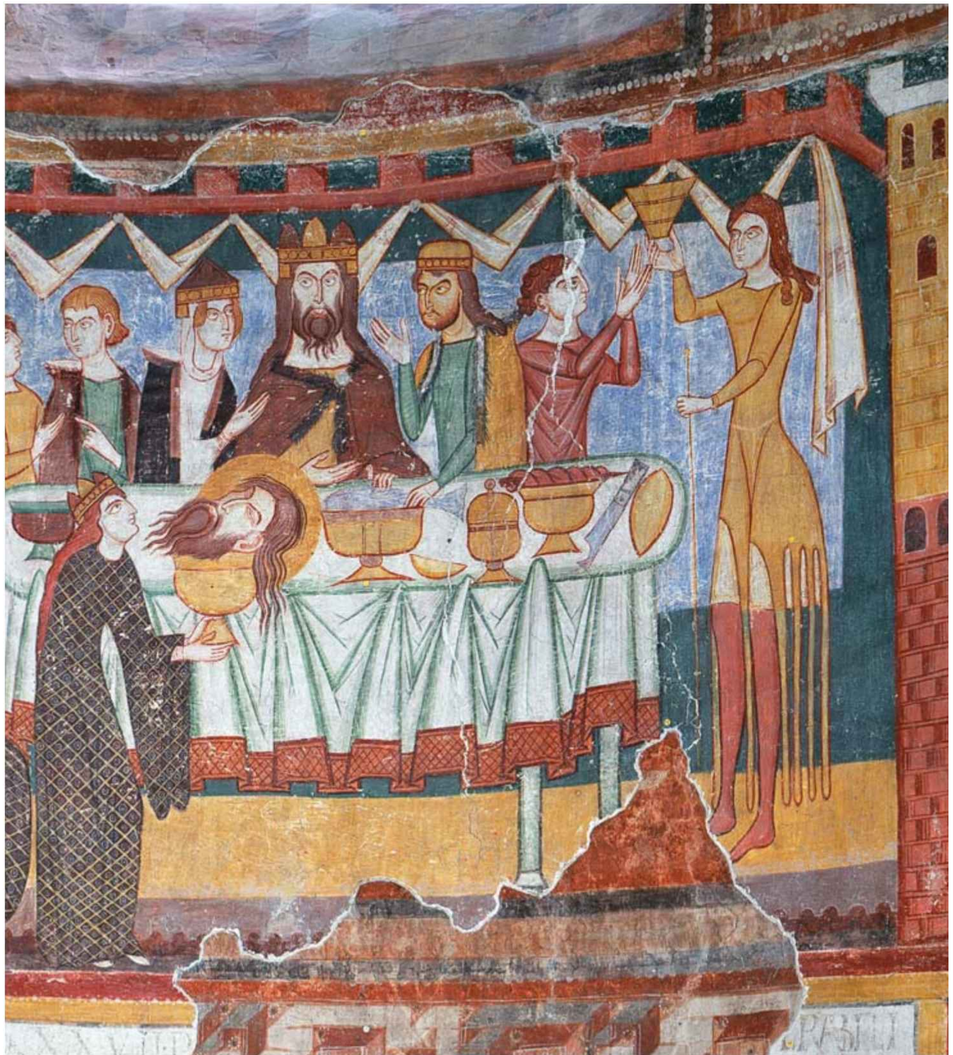
San Edmundo asaeteado por los Daneses, página tomada de la Vida, pasión y milagros de san Edmundo, rey y mártir, *ms. 736, f. 14, ca.* 1130, miniatura, Nueva York, Pierpont Morgan Library



Santa Hildegarda y las estaciones, página tomada del Liber Divinorum Operum, *cod. Lat. 1942c. 38r,* miniatura, Lucca, Biblioteca Estatal

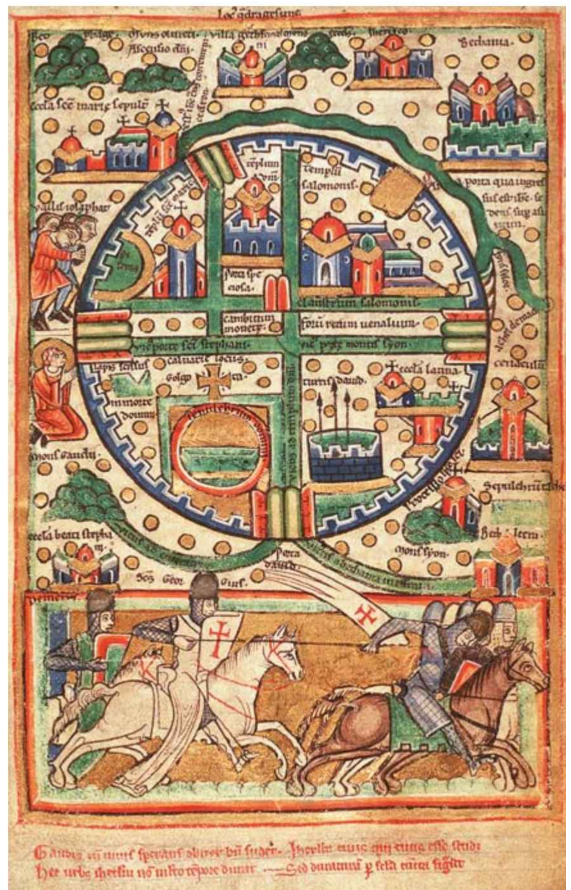


Historias de san Juan Bautista: la decapitación, siglo XII, fresco, Mustair, abadía de San Juan



Historias de san Juan Bautista: la danza de Salomé, siglo XII, fresco, Mustair, abadía de San Juan





Templario a caballo,
detalle de un fresco con la batalla de Bocquee, siglo XII, Cressac, capilla de los Templarios

Mapa de Jerusalén,
con duelo entre caballeros,
fragmento de Salterio, ca. 1200, La Haya, Biblioteca Real de los Países Bajos



Tumba de un cruzado, siglo XII,
Isle of Skype, capilla de San Columba

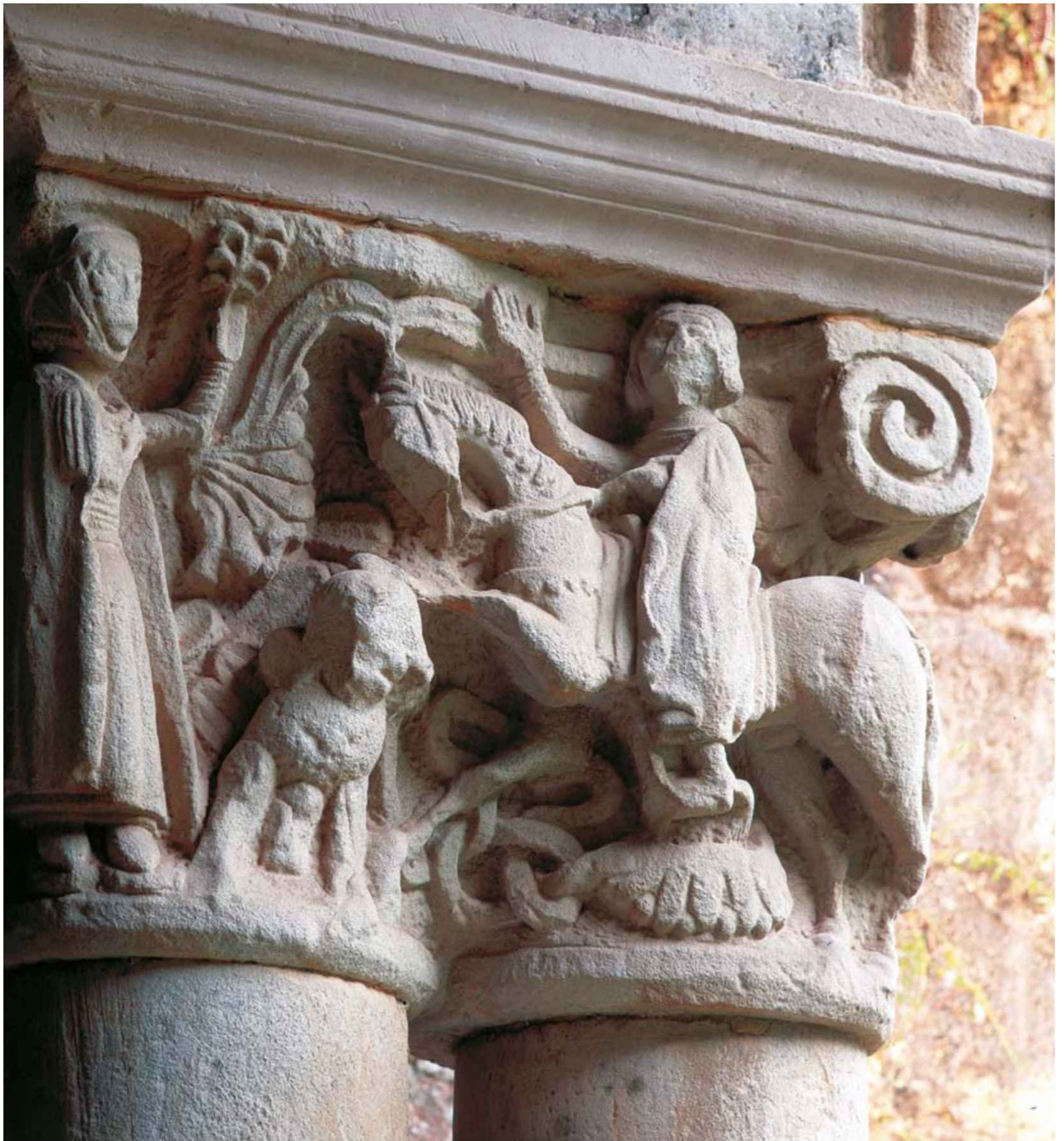
Monumentos funerarios
de caballeros templarios, siglo XII,
Londres, iglesia del Temple





Asedio de Damasco en la segunda Cruzada, siglo XII,
fresco arrancado, Londres, Museo Británico





Maestro de Arturo, escenas del ciclo artúrico, Porta della Pescheria, ca. 1110, catedral de Módena



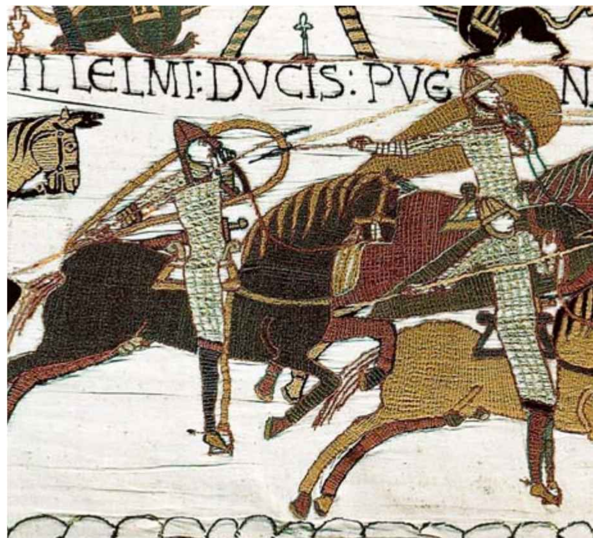
Partida de un caballero, capitel de la iglesia colegial, finales del siglo XII, Santillana del Mar



Caballero en duelo, 1105-1128, Angulema, catedral de San Pedro







Conquista de Inglaterra por el duque de Normandía Guillermo I el Conquistador, *batalla de Hastings (1066),* detalle, siglo XI, tapiz, Bayeux, Museo de Tapicería

Asedio de la ciudad de Dinan: la armada de Guillermo el Conquistador *ataca la mota castral, detalle,* siglo XI, tapiz, Bayeux, Museo de Tapicería


NPRELIO


NANT:CONTRA
DINAANTES:



Reliquia: supuesto cráneo de san Juan Bautista, llevado en 1206 a Constantinopla durante la cuarta Cruzada, siglo XII, catedral de Amiens

MAPAS

Las comunas de Italia



A partir del siglo XI numerosas ciudades, especialmente en el centro y norte de Italia, consiguen una amplia autonomía e instauran formas de autogobierno, regularmente en conflicto con la autoridad imperial. Las comunas surgen, pues, como formas de emancipación respecto de la autoridad feudal y su desarrollo tendrá consecuencias incluso en el plano social, con la consolidación de la burguesía como nueva fuerza dentro de las ciudades.

Las cruzadas



Las cruzadas son fundamentales para la historia de Europa. Más allá de la simplista visión de una guerra entre cristiandad e islam, las cruzadas resultan de suma importancia para la economía y la cultura, no sólo como eventos bélicos. Urbano II convoca la primera Cruzada en 1095, que terminará en la instauración, en Tierra Santa, del reino de Jerusalén.



Las cruzadas en Tierra Santa
Proclamación de la primera Cruzada del papa Urbano II (1095)
Estados participantes en las primeras cuatro cruzadas con el Sacro Imperio y Venecia
Ruta de la primera Cruzada (1096-1099)
Dominios cristianos tras la primera Cruzada
Ruta de la segunda Cruzada (1147-1149)
Ruta de la tercera Cruzada (1189-1192)
Ruta de la tercera Cruzada (1189-1192)
Ruta de la cuarta Cruzada (1217-1221)
Cruzada de Federico II y reconquista de Jerusalén (1228-1229)
Dominios cristianos en 1244
Ruta de la séptima Cruzada (1248-1254)
Ruta de la octava Cruzada (1270)
Cruzada contra los pueblos paganos del Báltico (a partir de 1202)
Cruzada contra los herejes albigenses (1208-1213)
0
200
400
km
Tallin
Nóvgorod
Yaroslav
Volga
Mar Báltico
Riga
Pólotsk
Dvina occidental
Smolensk
Stralsund
Danzig
Don
Bremen
Godofredo de Bouillon
Conrado III
Óder
Kiev
Bamberg
Praga
Cracovia
Odere
Ratisbona
Dniéster
Federico Barbarroja
Augsburgo
Andrés II de Hungría
Alba Iulia
Tmutarakáñ
Trieste
Kherson
Génova
Venecia
Belgradio
Zadar
Mar Adriático
Hugo de Vermandois
Danubio
Mar Negro
Sinope
Dubrovnik
Plovdiv
Roma
Constantinopla
Bari
Dirraquio
Nicea
Nápoles
Bríndisi
Federico Barbarroja
Ricardo Corazón de León
Mar Tirreno
Palermo
Reggio
Mar
Federico II
Conrado III
Éfeso
Antioquía
Tigris
Sicilia
Siracusa
Atenas
Antalya
Seleucia
Luis VII
Éufrates
Luis VII de Francia
Limasol
Ricardo Corazón de León
Creta
Heraclión
Damasco
Mediterráneo
Felipe II Augusto de Francia
Andrés II de Hungría
Acre
Jerusalén
Trípoli
Cirene
Damieta
Alejandría
Nilo
Mar Rojo

La situación política en el 1100



En una Europa en que los Estados comienzan en muchos casos a definir sus fronteras, a inicios del siglo XII los normandos ya están presentes en el sur de la península italiana. Al mismo tiempo, en la península ibérica la Reconquista pasa por una fase de dinamismo, pues las fuerzas cristianas van quitando terreno a las musulmanas. Esta situación llegará a su punto cumbre en 1212, con la derrota musulmana en Las Navas de Tolosa.


La situación política en 1100
Reconquista
Fronteras hacia 840
Fronteras hacia 1200
Fronteras hacia 1257
Dirección de la expansión cristiana
0 250 500 km
Mar de Noruega
Mar Blanco
Golfo de Botnia
FINESES
REINO DE NORUEGA
REINO DE SUECIA
Escandia
REINO DE DINAMARCA
Mar Báltico
ESTONIOS
Riga
LIVONIOS
Samogizia
LITUANOS
PRUSIANOS
Danzig
Pomenaria
Nóvgorod
Yaroslav
NÓVGOROD
Pólotsk
Smolensk
Bolghar
Dvina septentrional
Dvina occidental
Volga
Don
Ural
Mar de Aral
PRINCIPADOS RUSOS
REINO DE POLONIA
Óder
Cracovia
Praga
SACRO IMPERIO ROMANO
Salzburgo
Kiev
Dniéper
Dniéster
CUMANOS
Salcher
REINO DE HUNGRÍA
Alba Iulia
Verona
Trsat
Rávena
Croacia
Belgrado
PECHENEGOS
Crimea
Tmutarakáñ
Kherson
Mar Caspio
Mar Negro
GEORGIA
Sinope
Serbia
Dubrovnik
Danubio
Tarnòw
Bulgaria
IMPERIO BIZANTINO
Macedonia
Constantinopla
Nicomedia
Nicea
DOMINIOS DE LOS TURCOS SELYÚCIDAS
Armenia
Cesarea
Sultanato de Rum
Éfeso
Atenas
Roma
Benevento
Nápoles
DOMINIOS NORMANDOS
Mar Tirreno
Palermo
Sicilia
Siracusa
Mar Jónico
Malta
Mar Mediterráneo
Mar de Libia
Heraclión
Creta
Chipre
Antioquía
SIRIA
Sidón
Jerusalén
Tigris
Éufrates
Golfo Pérsico
ARABIA
Cirene
Trípoli
Alejandría
CALIFATO FATIMÍ
Nilo
Mar Rojo

Las herejías entre los siglos XII y XIV



Ante una jerarquía religiosa que en muchas ocasiones se muestra contraria a las prescripciones de las Sagradas Escrituras, las herejías medievales son producto de una necesidad cada vez mayor de rigor moral y de una Iglesia reformada. Así, surgen entre los siglos XII y XIV numerosos movimientos que reivindican la palabra de la Biblia, que la Iglesia no tarda en tratar de reprimir, en particular con la creación, en 1184, de la Inquisición, por orden expresa del papa Lucio III.



Las herejías entre los siglos XII y XIV
Territorios católicos romanos
Territorios cristianos ortodoxos
Territorios musulmanes
Concordato de Worms (1122)
Las herejías y la represión de la Iglesia
Zona donde se originaron los conflictos religiosos
Área de difusión de la herejía valdense
Área de difusión de la herejía cátara / albigense
Área de parcial difusión de las herejías valdense y cátara / albigense
BOEMIA 1247 Institución del tribunal de la Inquisición
Cruzada contra los albigenses (1208-1213)
0 250 500 km
Mar de Noruega
Mar Blanco
Golfo de Botnia
Dvina septentrional
Mar Báltico
Tallin
Nóvgorod
Yaroslav
Bolghar
Volga
Kalmar
Riga
Pólotsk
Dvina occidental
Smolensk
Vilnius
Banzig
Bremen
Don
Ural
Mar de Aral
Durmund
ALEMANIA 1227
Husitas (finales s. XIV)
Óder
Kiev
Worms
Praga
Cracovia
Dniéper
Sarchel
Strasburgo
Dniéster
Augsburgo
BOHEMIA 1257
Pest
Constanza
Mar Caspio
Milán
Alba Iulia
Crimea
Tmutarakáñ
Patarinos (s. XII)
Trsat
Kherson
Belgrado
Zadar
Mar Negro
Florencia
Danubio
Tarnòw
Sinope
Bogomilos (s. X-XIV)
Roma
ITALIA s. XIII
Arnaldo de Brescia (ca. 1150)
Benevento
Constantinopla
Nicomedia
Armenia
Nápoles
Nicea
Mar Tirreno
Joaquín de Fiore (finales s. XI)
Cesarea
Palermo
Mar Jónico
Éfeso
Sicilia
Atenas
Antioquía
Tigris
Siracusa
Malta
Mar Mediterráneo
Heraclión
Creta
SIRIA
Eufrates
Sidón
Cirene
Jerusalén
Golfo Pérsico
Alejandría
Nilo
Mar Rojo

Centros y caminos de peregrinación



La cada vez mayor difusión del culto a los santos provoca que el peregrinaje se vuelva una práctica común en toda Europa, lo mismo por devoción que por cumplir penitencias. Además del peregrinaje a Tierra Santa, son dos los principales caminos que toman los peregrinos: el que lleva a Roma y el que conduce a Santiago de Compostela Los lugares vinculados a estos itinerarios experimentan un gran apogeo artístico y arquitectónico, gracias al cual se vuelven centros de un dinamismo cultural muy vivo.



Centros y caminos de peregrinación
Caminos de peregrinación
Centros menores de peregrinaje
Principales centros de peregrinación
Vía Francígena
Camino de Santiago
0
200
400
km
Tallin
Nóvgorod
Yaroslav
Volga
Riga
Mar Báltico
Pólotsk
Dvina occidental
Smolensk
Hamburgo
Stralsund
Banzig
Don
Bremen
Wilsnack
Óder
Kiev
Bamberg
Praga
Cracovia
Dniéper
Sarchel
Eichstatt
Ratisbona
Dniéster
Augsburgo
Constanza
Lausana
Griefenstein
Alba Iulia
Tmutarakáñ
Milán
Trieste
Trsat
Kherson
Piacenza
Belgrado
Mar Negro
Lucca
Zadar
Siena
Mar Adriático
Danubio
Sínope
Viterbo
Dubrovnik
Plovdiv
Roma
Constantinopla
Bari
Dirraquio
Nicea
Mar Tirreno
Nápoles
Bríndisi
Tesalónica
Palermo
Éfeso
Reggio
Sicilia
Mar Jónico
Atenas
Seleucia
Antioquía
Siracusa
Antalya
Tigris
Éufrates
Creta
Heraclión
Limasol
Damasco
Jerusalén
Trípoli
Cirene
Damietta
Alejandría
Nilo
Mar Rojo

La Reconquista del siglo XI al XV



La Reconquista de España marca profundamente la historia y la cultura ibéricas. El fin del califato de Córdoba en 1031 originará numerosos micro Estados, poco a poco derribados por el avance cristiano. La única taifa que sobrevive, aunque como vasalla de Castilla, será el sultanato de Granada, finalmente anexionado en 1492.

CRONOLOGÍAS

1000 · 1025 · 1050 · 1075 · 1100

HISTORIA

1002
Enrique II de Sajonia asume el trono de Alemania

1005
Severa hambruna en Europa occidental

1014
Enrique II es coronado emperador por el papa Benedicto VIII

1018
Los Balcanes están completamente subyugados por el Imperio bizantino de Basilio II

1026
Conrado II de Alemania es coronado rey de Italia



1046
Sínodo de Sutri: Enrique III destituye a los papas Benedicto IX, Gregorio VI y Silvestre III, que pelean por la tiara

1054
Cisma de Oriente

1057
Isaac Comneno es coronado emperador de Bizancio

1059
Tratado de Melfi. Nicolás II decreta que la elección papal se realice en un colegio cardenalicio, no por orden del emperador

1066
Guillermo *el Conquistador* desembarca en Inglaterra

1071
Roberto Guiscardo conquista Bari y expulsa a los bizantinos de Italia

1081-1185
Alejo Comneno es emperador en Constantinopla

1080
Gregorio VII excomulga de nueva cuenta a Enrique IV, quien nombra a un antipapa, Clemente III

1081
Se instituyen las comunas italianas

***ca.* 1088**
Se funda la Universidad de Bolonia

1095
Concilio de Clermont: el papa Urbano II proclama la primera Cruzada

1076
Dieta de Worms

1097
Godofredo de Bouillon dirige la Cruzada

1077
Enrique IV visita a Matilde de Canossa para pedir que se le revoque la excomunión

FILOSOFÍA, CIENCIA Y TECNOLOGÍA

1000
Abu al-Qasim escribe un tratado de medicina en 30 volúmenes

1014
Benedicto VIII introduce en la misa el *Credo* o *Symbolum Nicenum*

1030
Avicena, *Canon de la medicina*



1076
San Anselmo, *Monologion*

1077-1078
San Anselmo, *Proslogion*

1093
Roscelino es condenado por definir los universales *flatus vocis*, lo que significa que no son reales

1099
San Anselmo, *Cur deus homo*, obra sobre la redención

1
Re
de

ARTES VISUALES

1010
Hildesheim: se funda la iglesia de San Miguel

1028
Chartres: la primera catedral queda destruida tras un incendio

1034-1042
Constantinopla: en Santa Sofía se coloca el mosaico de Cristo entre el emperador y la emperatriz Zoe

1064-1094 Venecia: basílica de San Marcos

1075
Santiago de Compostela: reconstrucción de la catedral románica

1079
Milán: inicia la construcción de la basílica de San Ambrosio

LITERATURA Y TEATRO

1007
Nace Pedro Damián

Mitad s. XI
Chanson de Roland

***ca.* 1047**
Rodolfo *el Calvo*, *Historiarium libri*

Finales del s. XI
Apogeo de los *troubadors*, poetas músicos que escriben en lengua de oc

1090
Honorio *el Solitario*, *De immagine mundi*

MÚSICA

1014
Se difunden en Europa las primeras formas de polifonía

1030-1031
Guido de Arezzo, *Regulae rhythmicae*

1031
Guido de Arezzo, *Prologus in Antiphonarius* se inventa la línea para la notación

1050
Benevento: aparece la notación musical de neumas



1100 | 1125 | 1150 | 1175 | 1200

1115
San Bernardo funda el convento cisterciense de Claraval

1122
Concordato de Worms.
Fin de la querella de las investiduras: la Iglesia posee la investidura espiritual, mientras que el Imperio dispone de la temporal

1133
El antipapa Anacleto II se impone a sus rivales

1144
Severa hambruna en el occidente de Europa

1149
La derrota de Conrado II marca el fin de la segunda Cruzada

1152
Federico I *Barbarroja* es elegido como rey de Alemania

1189
Federico *Barbarroja* se pone al mando de la tercera Cruzada

1192
Fin de la tercera Cruzada. Saladino y Ricardo *Corazón de León* sellan un acuerdo para permitir la entrada de peregrinos a Jerusalén

1193-1194
Juan *sin Tierra* usurpa el trono de Inglaterra, pero el legítimo rey Ricardo *Corazón de León* lo derrota

1199
Juan *sin Tierra* finalmente se hace del trono de Inglaterra

1186
Matrimonio entre Constanza de Altavilla y Enrique IV de Suabia: se unen las coronas de Suabia y Sicilia

1101
Regimen Sanitatis, colección de preceptos médicos de la Escuela Médica de Salerno

1119
Hugo de Payns funda la orden militar de los Templarios

1121
Pedro Abelardo escribe la *Dialectica* y el *Sic et non*

1125
Teófilo, *Schedula Diversarum Artium*, primer manual técnico de pintura y orfebrería

1136
Hildegarda de Bingen comienza a escribir sus obras

1143
Traducción latina del Corán

1144
Platón de Tívoli traduce al latín una síntesis de las matemáticas greco-árabes, con el título *Liber embadorum*

1150
Maestro Mauro, *Anatomia*

1174
En Lyon se forma la secta religiosa de los valdenses, condenada por la Iglesia

Vietnam: primer mapa del mundo, hecho por orden del emperador Lý Anh Tông

1191
Roger Frugard, *Practica chirurgica*



1118
Abadía de Fontenay

1149
Jerusalén: nueva basílica del Santo Sepulcro

1150-1155
Chartres: catedral en estilo gótico

1163-1250
París: catedral de Notre Dame

1173
Torre de Pisa

1199
Se terminan las catedrales de León y de Salamanca

Inicios del s. XI
Primeros manuscritos de cantar de gesta

1120
Lamberto de Saint-Omer, *Libe Floridus*, obra enciclopédica

1131
Conrado de Regensburg, *Rolanslied* (Cantar de Orlando)

1159
Juan de Salisbury, *Metalogicon*

1170
Chrétien de Troyes, *Lancelot*

1171
Eilhart von Oberg, *Tristán e Isolda*

1189
Chrétien de Troyes comieza a escribir el *Perceval*, que no terminará

1102
El órgano se vuelve el instrumento musical de iglesia por excelencia



1150
Un anónimo escribe el *Ad organum faciendum*, con algunos tipos de responsorio polifónico, primer ejemplo de discanto

1000 | 1025 | 1050 | 1075 | 1100

1001
Enrique II de Sajonia asume el trono de Alemania

1009
Los normando llegan al sur de Italia

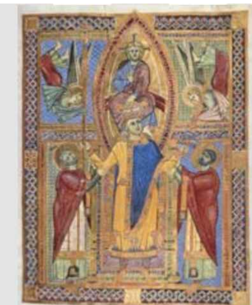
1014
Enrique II es coronado emperador por el papa Benedicto VIII

1023
Los bizantinos detienen la invasión de Enrique II

1031
Desaparece el califato de Córdoba

1035
Se forma el reino independiente musulmán de Toledo

1038
Conrado II asedia Milán sin éxito





1046
Sínodo de Sutri

1054
Cisma de Oriente

1059
Tratado de Melfi: Nicolás II decreta que la elección papal debe realizarse mediante un colegio cardenalicio, no por orden del emperador

1061-1091
Roger de Altavilla conquista Sicilia

1066-1087
Guillermo *el Conquistador* es rey de Inglaterra

1073-1085
Dictatus Papae

1074
Gregorio VII hace obligatorio el celibato del clero

1077
Enrique IV visita a Matilde de Canossa para pedir que se le revoque la excomunión

1081
Se instituyen las comunas italianas

1081-1118
Alejo Comneno es emperador de Bizancio

***ca.* 1088**
Se funda la Universidad de Bolonia

1094
El Cid conquista Valencia

1097-1099
Godofredo de Bouillon dirige la primera Cruzada. Cae Jerusalén.

HISTORIA



1008
Guerra civil árabe en España. Caída del califato omeya

1013
El rey Sven de Dinamarca conquista Inglaterra

1016
Los pisanos desembarcan en Cerdeña

1026
Conrado II de Alemania es coronado rey de Italia

1032
Conrado II sucede a Rodolfo III en Borgoña

1037
Constitutio de feudis: se permite heredar feudos pequeños

1043
Hambruna en Europa

Miguel Cerulario es nombrado patriarca de Constantinopla



1057
Isaac Comneno es coronado emperador de Bizancio

Los patarinos se amotinan en Milán

1071
Roberto Guiscardo conquista Bari y expulsa a los bizantinos de Italia

1073-1074
Las ciudades de Worms y Colonia se rebelan

1076
Dieta de Worms

1080
Gregorio VII excomulga de nuevo a Enrique IV, quien nombra a un antipapa, Clemente III

1084
Los normandos saquean Roma, liderados por Roberto Guiscardo

1084-1106
Enrique IV es emperador

1085
Conquista de Toledo, arrebatada al mundo árabe

1095
Concilio de Clermont: el papa Urbano II proclama la primera Cruzada

1100 1125 1150 1175 1200

1184
Se crea la Inquisición

1130
Roger II es coronado rey de Sicilia por el antipapa Anacleto II

1154
Dieta de Roncaglia

1167
Primer concilio cátaro

1187
Saladino reconquista Jerusalén



1176
Las comunas de la Liga Lombarda derrotan a Federico *Barbarroja* en Legnano

1155-1190
Federico *Barbarroja* es emperador

1147-1154
Arnaldo de Brescia está en Roma

1162-1170
Tomas Becket es obispo de Canterbury y arzobispo primado de Inglaterra

1199
Juan *sin Tierra* se convierte en rey de Inglaterra

1118
Se forma la Orden del Temple

1182-1226
Vida de san Francisco de Asís

1161-1162
Federico *Barbarroja* asedia Milán

1122
Concordato de Worms: fin de la querella de las investiduras

***ca.* 1170**
Surge el movimiento de los valdenses

1152
Federico I *Barbarroja* es elegido rey de Alemania

1180
En Jerusalén, Balduino IV y Saladino sellan un acuerdo de paz

Los valdenses son condenados como herejes

1132
El emperador Lotario II invade Italia para imponer como legítimo papa a Inocencio III





1189
Federico *Barbarroja* lidera la tercera Cruzada

1000 · 1025 · 1050 · 1075 · 1100

FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

1014
Benedicto VIII introduce el *Credo* o *Symbolum Nicenum* en la misa



1067
Pedro Damián, *De Divina Omnipotencia*

1071
Disputa entre Berengario de Tours y Lanfranco de Canterbury, quien defiende la doctrina de la transustanciación en su obra *Libellus de sacramentos corporis et sanguinis Christi*

***ca.* 1073**
Berengario de Tours, *De sacra cena adversus Lanfrancum*

1076
San Anselmo, *Monologion*; se demuestra racionalmente la existencia de Dios, mediante pruebas *a posteriori*

1077-1078
San Anselmo, *Proslogion*, expone una sola prueba *a priori* de la existencia de Dios. El "argumento ontológico" recibe fuertes críticas de Gaunilón, en su *Pro insipiente*

1099
San Anselmo, *Cur deus homo*, obra sobre la redención

LÓGICA, GRAMÁTICA Y RETÓRICA





1080
San Anselmo, *De veritate*, sobre la teoría del conocimiento y la ética

***ca.* 1090**
En medio del debate sobre los universales entran en conflicto el nominalismo de Roscelino y la postura de Anselmo de Laon y su discípulo Guillermo de Champeaux

FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA, PSICOLOGÍA Y METAFÍSICA



1027
Avicena, *Libro de la curación*, obra acerca de la filosofía aristotélica, dividida en cuatro secciones: lógica, física, matemáticas y metafísica

1049
Avicebrón, *Fons Vitae*; se expone la doctrina del hilemorfismo universal

1080
En Salerno, Constantino *el Africano* traduce al latín el *Arte medica* de Galeno

1095
Al-Ghazali, *La incoherencia de los filósofos*

FILOSOFÍA Y SUCESOS POLÍTICOS



1073-1085
Gregorio VII promulga el *Dictatus Papae*, en el que se afirma la superioridad de la autoridad papal por encima del emperador y fija en 27 máximas los principios de su reforma a la Iglesia

1085
San Anselmo, *De libertate arbitrii*

1100 · 1125 · 1150 · 1175 · 1200

1120
Pedro Abelardo, *Tractatus de Unitate et Trinitate Divina* o *Theologia Summi Boni*

1121
Pedro Abelardo, *Sic et non*

***ca.* 1129**
Pedro Abelardo, *Ethica seu Liber Scito teipsum*

1143
Traducción latina del Corán, auspiciada por Pedro *el Venerable*, como parte de la traducción de obras religiosas islámicas (que luego se llamarán *Collectio*)

1155-1157
Pedro Lombardo, *Sententiae in IV libri distinctae*



1183-1185
Joaquín de Fiore, *Sobre el Apocalipsis*

1190-*ca.* 1232
Miguel Escoto traduce el *De anima* y el *De caelo* de Aristóteles y los *Comentarios* de Averroes

***ca.* 1190**
Maimónides, *Guía de los perplejos*

1120-1121
Pedro Abelardo, *Logica ingredientibus* y segunda versión de la *Dialectica*

1140
Pedro Abelardo, *Dialectica* en su tercera versión

1158
Maimónides, *Makala fisina at al-mantiq* (*Tratado de lógica*)

1159
Juan de Salisbury, *Metalogicon*





1125-1150
Jacobo de Venecia traduce del griego obras de física (*Physica, De anima* y parte de los *Parva naturalia*) y de lógica (*Analytica Posteriora* y parte de los *Sophistici elenchi*) de Aristóteles. Se conforma la *logica nova*

1155-1156
Enrique Aristipo traduce del griego al latín el *Menón* y el *Fedón* de Platón



1179
Averroes, *La incoherencia de la incoherencia*

1180
Averroes, *Gran comentario a Aristóteles*

1140-1180
En Toledo se traducen las obras de Aristóteles del árabe. Es importante la labor de Avendauth, Domingo Gundisalvi y, sobre todo, Gerardo de Cremona, quienes traducen muchos escritos de óptica, medicina y geometría greco-árabes

1190
Averroes, *Tratado decisivo*

1121
Concilio de Soissons: se condena el *Tractatus de Unitate et Trinitate Divina* de Pedro Abelardo

1126
San Bernardo de Claraval, *El deber de amar a Dios*

1141
Concilio de Sens: se condenan todas las obras de Pedro Abelardo

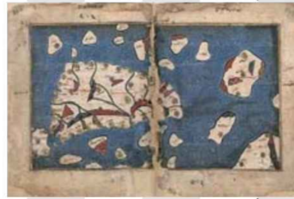
1159
Juan de Salisbury, *Policraticus*



1000 | 1025 | 1050 | 1075 | 1100

ASTRONOMÍA, GEOGRAFÍA Y CRONOGRAFÍA







MEDICINA

1000
Abu al-Qasim, tratado de medicina en 30 volúmenes

Comienza a hacerse popular en Francia la creencia de que los reyes tienen poderes taumatúrgicos

1030
Avicena, *Canon de la medicina*



***ca.* 1050**
Gariopontus, *Passionarius*



MATEMÁTICAS, GEOMETRÍA Y ÓPTICA







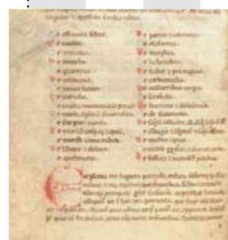
QUÍMICA, FÍSICA Y MINERALOGÍA

Mediados s. XI
Miguel Pselo, *Crisopea*

***ca.* 1055**
Miguel Pselo, *De lapidum virtutibus*

OTROS EVENTOS

1011-1021
Ibn al-Haytam, *Kitab al-Manazir* (*Tratado de óptica*)



***ca.* 1076**
Constantino *el Africano* está en Italia

1086
En el *Domesday Book* se registran 5 624 molinos hidráulicos funcionales en Inglaterra

1100 | 1125 | 1150 | 1175 | 1200

1154
Al-Edrisi, *Divertimento para quien ama viajar por el mundo*

1126
Adelardo de Bath traduce del árabe las *Tablas astronómicas* de Al-Juarismi y el *Liber isagogarum alchorismi*

1175
Gerardo de Cremona traduce del árabe al latín el *Almagesto* de Ptolomeo

finales s. XI
Adán de Bremen, *Hammaburgensis ecclesiae pontificum*

1174
En Vietnam, se hace el primer mapa del mundo por orden del emperador Lý Anh Tông

1185
Burgundio de Pisa traduce varias obras de Galeno al latín

1101
Italia, *Regimen Sanitatis*, colección de preceptos médicos de la Escuela Médica de Salerno



1150
Italia, Maestro Mauro, *Anatomia*

1187
Gerardo de Cremona traduce al latín el *Canon* de Avicena

1191
Italia, Roger Frugard, *Practica chirurgica*

1142
Adelardo de Bath traduce del árabe los *Elementos* de Euclides

***ca.* 1202**
Fibonacci, *Liber abbaci*, con el que se introducen en Europa los números arábigos

1144
Platón de Tívoli traduce al latín una síntesis de matemáticas greco-árabes con el título *Liber embadorum*, fuente importantísima para la matemática occidental



1144
Roberto de Chester traduce del árabe el *Testamentum* de Morieno

Mediados s. XII
Gerardo de Cremona traduce el *De perfecto magisterio*



1150
Anónimo, *Libro de Arquímedes sobre la construcción de clepsidras*

Domingo Gundisalvi, *De divisione philosohpiae*

1125
Teófilo, *Schedula Diversarum Artium*, primer manual técnico de pintura y orfebrería

1163
Inicia la construcción de Notre Dame de París

1156
Enrique Aristipo traduce del griego al latín los *Metereologia* de Aristóteles

1120
Hugo de San Víctor, *Didascalicon*

Segunda mitad del s. XII
Ibn al-Awwam, *Libro de la agricultura*

1000 | 1025 | 1050 | 1075 | 1100

TRATADOS

1027
Ibn Hazm, *El collar de la paloma*

1045
Papias, *Elementarium doctrinae rudimentum*, léxico de glosas latinas y griegas

1090
Honorio *el Solitario*, *De immagine mundi*





1051
Obispo Nicolás, *Crónica primitiva*, historia de Hungría

1073
Arnulfo de Milán, *Gest Archiepiscopum Mediolaniensium*

1074
Guillermo de Poitiers, *Gesta Guilelmi Conquestoris*

PROSA







POESÍA

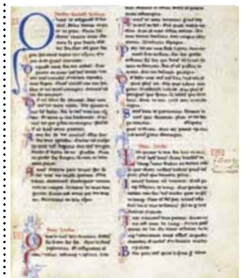
1000
Cantar de los siete infantes de Lara

1009
Shah-nameb (Libro de los reyes)



mediados s. XI
Chanson de Roland

finales s. XI
Apogeo de los *troubadors*, poetas músicos que escriben en lengua de oc



TEATRO





1100 1125 1150 1175 1200

1114
Néstor, *Crónica de los años pasados*

1119-1124
Hugo de Bolonia, *Rationes dictandi prosaice*

1120
Lamberto de Saint-Omer, *Liber floridus*, obra enciclopédica

1136
Godofredo de Monmouth, *Historia regum Britanniae*

1143-1145
Otón de Frisinga, *Historia de las dos ciudades*

1178
Gautier de Châtillon, *Alexandreis*



1188-1190
Gofodredo de Vinsauf, *Summa de arte dictandi*

1190
Heinrich von Veldeke, *Eneit*

segunda mitad del s. XII
Andrés *el Capellán*, *De amore*

1104
Almeric, *Fazienda de ultra mar*

1116-1142
Pedro Abelardo y Eloísa se mandan cartas



1160-1170
María de Francia, *Lais*

1165-1175
Narcisse

1165-1170
¿Chrétien de Troyes?, *Philomela*

1167-1189
María de Francia, *Fables*

***ca.* 1160**
Pyramus et Tisbé

1170
Adgar, *Gracial*

***ca.* 1185**
María de Francia, *Purgatorio de san Patricio*

1110
Guillermo de Apulia, *Gesta Roberti Wiscardi*

1119
Jayadeva, *Gitagovinda*

1132
Marcabrú, poesías de amor cortés

***ca.* 1140**
Cantar de Mío Cid



1155
Wace, *Roma de Brut*

1170
Chrétien de Troyes, *Lancelot*

1171
Eilhart von Oberg, *Tristán e Isolda*

1189
Chrétien de Troyes comienza a escribir el *Perceval*, que no terminará

***ca.* 1194**
Peire de la Mula, *Sirventés*

***ca.* 1198**
Carmina Burana

1100
Honorio de Autun, *Gemma animae*

1140
Vital de Blois, *Geta*

***ca.* 1150**
Bernardo Silvestre, *Patricida*



1000 | 1025 | 1050 | 1075 | 1100

PINTURA

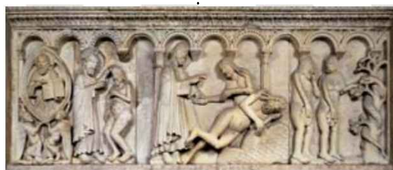
***ca.* 1040**
Decoración en mosaico y frescos en el *Katholikón* del monasterio de Hosios Loukás en Fócida

1078-*ca.* 1084
Roma, frescos de la iglesia inferior de San Clemente, con *Historias de los santos Clemente y Alejo*

***ante* 1085**
Decoración de la abadía de Montecasino

ESCULTURA

***ca.* 1015-1020**
Hildesheim, catedral, columna salomónica y puertas de bronce del obispo Bernardo



***ante* 1065**
Amalfi, San Andrés, puerta de bronce

1090
Cluny, capiteles románicos en el coro

1096
Bernardus Gelduinus, Tolosa, altar de san Saturnino

ARQUITECTURA

1001-1033
Hildesheim, iglesia de San Miguel

***post* 1000**
Se funda el *Katholikón* de Hosios Loukás en Fócida

1001
Dijon, Guillermo de Volpiano, iglesia de San Benigno

1005
París, iglesia de Saint-Germain-des-Prés

1013
El Cairo, mezquita de al-Hakim

1027
Catedral de Estrasburgo

1028
Chartres, primera catedral, construida por orden de Fulberto. Destruida tras un incendio, se reedificará en estilo gótico

1035
Conques, iglesia de la Santa Fe

1036
Catedral de Ravello

1037
Kiev, Catedral de Santa Sofía

1037-1066
Notre Dame de Jumièges

1050
Florencia, reconstrucción del baptisterio de San Juan

1063
Venecia, se edifica la basílica contariniana de San Marcos

1075
Santiago de Compostela, reconstrucción de la catedral románica

1079
Milán, inicia la construcción de la basílica de San Ambrosio

1087-1197
Bari, basílica de San Nicolás

1093-1125
Cerca de Foggia, catedral de Troia

OTRAS ARTES

1000
Aquisgrán, *Cruz de Lotario*, para Otón III

1025-1045
Miniatura del *Evangeliario de la abadesa Uta*

1034-1042
Constantinopla, Santa Sofía, mosaico de Cristo entre el emperador y la emperatriz Zoe

1050
Stephanus Garsia, miniatura del *Apocalipsis de san Severo*

Miniatura de la *Biblia de Ripoll*

1085
Mosaicos de la catedral de Salerno

finales s. XI–s. XII
Venecia, decoración de mosaico en el ábside central de San Marcos

1100 1125 1150 1175 1200





ca. 1171
Palermo, Santa María de Latinis, icono de la *Madonna Imperlata*

1199
Decoración pictórica de la iglesia del Salvador de Nereditsa

1100-1110
Wiligelmo trabaja en Módena

antes de 1119
Catedral de Troia, portal, jambas y arquitrabe

1120
Santa Fe de Conques (Aveyron), portal principal

1130-1158
Altar portátil de la abadía de Stavelot

1158
Roger y Roberto, ciborio de San Clemente al Vomano, cerca de Guardia al Vomano

1181
Nicolás de Verdún, *Antependium* de Basilea, fabricado en Klosterneuburg, cerca de Viena

1175
Relieves de la Virgen en el portal de la catedral de Snelis

ca. 1180
Púlpitos de la catedral de Salerno

1178
Benedetto Antelami, *Descendimiento*



1138
San Zenón de Verona, Nicolò, portal principal, luneta y arquitrabe

antes de 1187
Basílica de la Anunciación en Nazaret, capiteles historiados, busto de san Pedro

1197
Parma, Benedetto Antelami esculpe la *Adoración de los magos*, en el portal norte del baptisterio

ia,

1106
Lanfranco, catedral de Módena

1108
Nóvgorod, catedral de Santa Sofía

ca. 1112
Kiev, iglesia del Arcángel Miguel

1117
Se reconstruye la catedral de Parma, dañada por un terremoto

1137-1281
Salamanca, edificación en estilo románico de la antigua catedral

1135
Claraval, san Bernardo funda la abadía cisterciense

1149
Jerusalén, nueva basílica del Santo Sepulcro

1145
Salamanca, edificación en estilo románico de la antigua catedral

1160
Módena, maestros de Campione, catedral

1163
París, inicia la construcción de Notre Dame

1166-1071
Reconstrucción de la abadía de Montecasino

1174-1186
Construcción de la catedral de Monreale

1171
Catedral de Worms

1173
Torre de Pisa

1184-1186
Iglesia del Tránsito de María en Vardzia, Georgia

1194-1245
Se reedifica, tras un incendio, la catedral de Chartres

1199
Construcción de las catedrales de León y Salamanca

1184
Se termina la reconstrucción de la catedral de Canterbury

1118
Constantinopla, Santa Sofía, mural de mosaico de la Virgen con el Niño, colocado junto al de Juan II Comneno con su esposa Irene

antes de 1143
Palermo, decoración de mosaico de la Capilla Palatina

antes de 1148
Decoración en mosaico de la catedral de Cefalú

1148
Roma, ciborio de San Lorenzo Extramuros

ca. 1169
Iglesia de la Natividad de Belén, mosaicos de la nave con la *Incredulidad de Tomás* y la *Ascensión*

1186
Bonanno Pisano pone su firma en la puerta de bronce de la catedral de Monreale

1000 | 1025 | 1050 | 1075 | 1100

TEORÍA

1026-1030
Guido de Arezzo, *Micrologus*

1030-1031
Guido de Arezzo, *Regulae rhytmicae* (exposición en versos de la teoría musical)

***ca.* 1031**
Guido de Arezzo, *Prologus in Antiphonarium*, nuevo sistema de notación musical sobre una línea

1032
Guido de Arezzo va a Roma, invitado por el papa Juan XIX, para enseñar su nuevo sistema de canto. Compone la *Epistula ad Michaelem*, donde expone sus criterios de solmisación







PRAXIS

1000
Se documentan en Europa las primeras formas de polifonía litúrgica *(organa)* y los instrumentos musicales árabes

Tropario de Winchester, primera colección de polifonías a dos voces (diafonías)

1050
En Benevento aparece la notación musical por neumas

1028
Ademar de Chabannes compone cantos litúrgicos a San Marcial, para la inauguración de la nueva basílica







1100 1125 1150 1175 1200



1150
Anónimo, *Ad organum faciendum*, con algunos tipos de responsorio polifónico, primer ejemplo de discanto

1195
Muere Herrada de Landsberg, autora del *Hortus deliciarum*, del que queda una famosa representación visual de las artes liberales

***ca.* 1100**
Juan de Afflighem, *De musica*, utiliza las técnicas de la retórica y de la gramática para analizar melodías gregorianas





1100-1140
Compilación de los troparios sículo-normandos

***ca.* 1163**
Con la fundación de la catedral de Notre Dame de París comienza a desarrollarse la polifonía de la escuela de la catedral

1130-1150
Primeros ejemplos de poesía trovadoresca, que inicia con Guillermo IX de Aquitania (1071-1126). Primeros dramas litúrgicos

***ca.* 1175**
Leoninus, maestro de Notre Dame, comienza a componer el *Magnus liber organi*

Registro de danzas instrumentales en los cantos de los trovadores. La más antigua es *Kalenda Maya*, de Raimbaut de Vaqueiras (1155-1207)

***ca.* 1100**
Se desarrolla el *organum* en San Marcial de Limoges

***ca.* 1034**
Adán de San Víctor introduce un nuevo tipo de secuencia, en metro regular

***ca.* 1185**
Perotinus, maestro de Notre Dame, amplía el *Magnus liber organi*

1140
El *Codex Calixtinus* llega a Santiago de Compostela, con un rico repertorio polifónico de aire aquitano

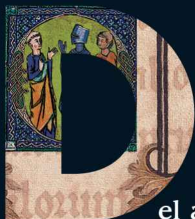
1102
El órgano se vuelve el instrumento musical de iglesia por excelencia

***ca.* 1190**
Apogeo de la poesía trovera en Francia y de los *Minnesänger* en Alemania

***ca.* 1145**
Hildegarda de Bingen compone las poesías líricas de la *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* y el drama litúrgico *Ordo virtutum*

***ca.* 1195**
Eudes de Sully prohíbe que se dance en iglesias y cementerios

1152
Leonor de Aquitania alienta la difusión en Francia del arte del *trobar*



Del año 1000 al siglo XIII las comunas buscan su autonomía del poder imperial, se desarrollan las ciudades, las tierras cultivadas se expanden y florecen las actividades artesanales y comerciales. En toda Europa se multiplican las catedrales, verdaderas y propias enciclopedias del saber y de la férvida imaginación medieval. Los esplendores árabes y normandos, las cruzadas y el Reino de Jerusalén nutren una épica de damas y caballeros destinada a influenciar para siempre manifestaciones como la poesía, el arte, el teatro. Y mientras Pedro Abelardo y Eloísa discuten sobre amor y filosofía, se traduce a Avicena y se estudia a Platón, conciliando así el pensamiento cristiano con el pagano.

Umberto Eco, en colaboración con los más destacados medievalistas de las diversas disciplinas, continúa su fascinante viaje a través de la Edad Media, explorando la sociedad, el arte, la historia, la literatura, la música, la filosofía y las ciencias de uno de los periodos más complejos e importantes de la historia de la civilización europea.

www.fondodeculturaeconomica.com